Cum recunoaştem Pasărea Minervei ?

Mircea Flonta





editura fundaţiei culturale române

MIRCEA FLONTA

CUM RECUNOAȘTEM PASĂREA MINERVEI?

Redactor: ARISTIȚA AVRAMESCU

Coperta: EUGEN ALEXANDRU GUSTEA

EDITURA FUNDAȚIEI CULTURALE ROMÂNE
Aleea Alexandru nr. 38, sector 1
71273 București
ROMÂNIA
Tel.: 230.25.43; Fax: 230.75.59
Email: fcr @ algoritma. ro

ISBN: 973-577-124-1

MIRCEA FLONTA

CUM RECUNOAȘTEM PASĂREA MINERVEI?

Reflecții asupra percepției filosofiei în cultura românească



EDITURA
FUNDAȚIEI CULTURALE ROMÂNE
București • 1998

CUPRINS

„Ideea că un concept general este o însușire comună a instanțelor sale particulare este legată de alte idei primitive, prea simple, despre structura limbajului. Ea este comparabilă cu ideea că însușirile *sunt* ingrediente *ale lucrurilor care au acele însușiri; de exemplu, că frumusețea este un ingredient al tuturor lucrurilor frumoase tot așa cum alcoolul este un ingredient al berii și vinului...“*

LUDWIG WITTGENSTEIN

„Spiritul pus în mișcare devine posibilitate nelimitată de a determina. El poate lua forme particulare – și ce este filosofia decât forma particulară pe care o ia spiritul? –, dar nu capătă o determinare prin aceasta, ci rămâne mai departe activ și productiv, dincolo de orice constrângeri, exceptând pe cele ale cadrului în care se pune.“

CONSTANTIN NOICA

Dedic această carte memoriei filosofului Constantin Noica, care ar fi preferat cultului idolatric de astăzi încercări modeste de a-l înțelege, cu regretul de a nu-i putea asculta replicile blânde dar neșovăitoare.

CUVÂNT ÎNAINTE

Mesajul textelor reunite în acest volum este univoc: există moduri diferite, sub multe aspecte incomparabile sau incompatibile, de a concepe și de a practica filosofia, veritabile forme de viață filosofică. Autorii ce propun sau invocă o identitate monolitică a filosofiei statuează, de fapt, standardele de excelență ale unei forme de viață filosofică drept criterii universale ale gândirii autentice. Pentru ei, configurațiile ce populează universul ideilor vor fi astfel ierarhizate. Unele vor fi socotite drept pe deplin reprezentative, altele, dimpotrivă, periferice din punct de vedere filosofic. De îndată ce acceptăm însă că nu există standarde generale de evaluare comparativă a marilor genuri ale filosofiei va trebui să admitem că judecăți de valoare pertinente sunt posibile numai în cadrul unei anumite forme de viață și nu peste granițele ce despart forme de viață filosofică. În mod firesc, acele particularități ce conferă profil unei culturi se vor exprima într-o receptivitate mai mare sau mai mică, la limită prin lipsă de receptivitate, față de genuri filosofice consacrate.

În cultura românească judecătorii și prețuitorii în materie filosofică au fost și rămân oamenii de cultură, personalitățile reprezentative ale lumii literelor și artelor. Elita literară și artistică constituie acel juriu ce orientează în mare măsură perceperea filosofiei de către publicul cult. Preferințele culturale în recepția valorilor filosofice sunt, desigur, normale și inevitabile. Mai problematică este acea translație prin care preferința se transformă în judecată de valoare. Ea riscă să devină astfel prejudecată culturală. Studiile de față sunt unite prin intenția de a identifica, prezenta și discuta unele din acele prejudecăți culturale care modelează și structurează la noi perceperea semnificației și valorii filosofice a marilor tipuri de gândire, construcție și reflecție

ideatică cu circulație în lumea de azi. Autorul ar fi foarte mulțumit dacă ele ar fi în măsură să stimuleze reflecția și discuția asupra multor lucruri socotite adesea de la sine înțelese.

În redactări inițiale și parțiale, unele din aceste studii au reprezentat conferințe și comunicări publice. Au fost reluate, în versiuni ușor revizuite, părți din unele texte deja publicate : *Două culturi*, „Academica“, an. II, mai 1992, *Filosofie critică și construcție metafizică*, „Revista de filosofie“, nr. 5, 1993, *Kant în cultura filosofică românească*, „Revista de filosofie“, nr. 6, 1994, *Metafizică a cunoașterii și sistem metafizic la Lucian Blaga*, „Revista de filosofie“, nr. 5–6, 1995, *Cultură filosofică și gândire filosofică*, „Revista de filosofie“, nr. 1, 1997, *Între gândul propriu și sistem*, „Revista de filosofie“, nr. 4, 1997.

noiembrie 1997

MIRCEA FLONTA

STILURI DE FILOSOFARE ȘI TRADIȚII FILOSOFICE

Expunerea sistematică a unei discipline științifice începe cu determinarea conceptului ei. La întrebarea „Ce este mecanica?“ tratatele de specialitate răspund printr-o definiție. Iar definiția reprezintă de obicei, în asemenea cazuri, o încercare de a determina cât mai exact obiectul și metoda disciplinei în cauză. Cei avizați ar putea fi de acord că o asemenea definiție nu este pe deplin satisfăcătoare, că ea s-ar cere completată și precizată. Însăși posibilitatea și utilitatea unei determinări cât mai strânse a unui concept precum cel al unei anumite discipline științifice, care să ia eventual forma unei definiții, nu va fi însă pusă la îndoială. Supoziția că este legitim să formulăm aceeași întrebare și că ar trebui să așteptăm un răspuns de același tip cu referire la știință în genere este deja problematică. Unii filosofi au propus, cum se știe, un criteriu de delimitare a cunoașterii științifice. Reacțiile critice pe care le-au suscitat asemenea propuneri par să sugereze că ar trebui să renunțăm la întrebări de tipul „ce este x?“ pentru concepte de un asemenea nivel de generalitate, de vreme ce nu avem bune motive pentru a crede că ele ar putea primi până la urmă un răspuns cât de cât satisfăcător. Încă mai himerică ne apare speranța de a obține un răspuns de acest tip la o întrebare ca „Ce este arta?“. Dacă comparăm un gen de artă cu altul, deosebirile ne sar în ochi, în timp ce apropieri cât de vagi devin greu de stabilit. Cine s-ar mai încumeta astăzi să încerce o caracterizare a artei în genere și să o statueze drept criteriu al autenticității unei plăsmuiri a minții

omenești ce pretinde a fi artistică? Și chiar dacă coborâm de la gen la specie, de la artă să zicem la muzică, dificultățile unei determinări univoce a conceptului nu devin considerabil mai mici.

Diversitatea filosofiilor mi se pare a fi comparabilă cu cea a artelor. Atitudinea multor filosofi față de această diversitate se deosebește însă în mod semnificativ de cea a artiștilor. Artistul (spre deosebire de estetician care este, nu rareori, o persoană cu ambiții filosofice) nu pare să pună preț pe întrebarea ce este arta în genere sau ce este acea specie de artă căreia îi sunt integrate într-un mod oarecum convențional producțiile sale. Muzicianul, bunăoară, nu va socoti demnă de atenție o întrebare de tipul „Ce este muzica?". Căci el nu crede că oamenii calificați vor determina calitatea operelor lui de a fi „muzicale" prin raportare la o normă, la un criteriu universal al muzicalității. El știe că universul muzical este, pentru a spune așa, „un univers în expansiune" și că orice încercare de a fixa conceptul muzicii ar fi nu numai nerealistă, ci ar putea fi chiar păgubitoare în măsura în care ar echivala cu încercarea de a fixa o dată pentru totdeauna granițele unui univers în expansiune.

Spre deosebire de creatorii de artă, cei mai mulți dintre cei socotiți în mod obișnuit drept mari filosofi au încercat să-și legitimeze opera și să-i sublinieze excelența sugerând sau afirmând explicit necesitatea de a distinge între diversitatea de fapt și unitatea de drept sau identitatea fundamentală a gândirii filosofice. Admițând că există reprezentări foarte diferite despre țelurile filosofiei și despre căile pe care ar putea fi ele atinse, ei erau totuși înclinați să creadă că filosofia autentică este una. Convingerea lor tacită sau declarată părea să fie că varietatea modurilor de a concepe și de a practica filosofia, diversitatea stilurilor de filosofare nu ar reprezenta mai mult decât un fapt contingent și, prin urmare, trecător. Opere majore, care au instituit tradiții filosofice viguroase și durabile, sunt dominate de o intenție programatică, intenția de a fixa o dată pentru totdeauna țelurile pe care trebuie să le urmărească și căile pe care trebuie să le urmeze adevărata

filosofie sau filosofia cea adevărată. (Expresii cu circulație ca *filosofie mare, filosofie majoră* sau *filosofie prin excelență* sunt adesea solidare cu un asemenea gând.) Supoziția ce susține această intenție ar putea fi formulată schematic și simplificator astfel: diversitatea stilurilor de filosofare este reală dar nu și legitimă; această diversitate va putea fi, în cele din urmă, suprimată prin străduințe mereu reînnoite de a micșora distanța ce separă opera filosofică, ca realitate și realizare imperfectă, de o reprezentare ideală, de conceptul filosofiei.

Aceasta este o perspectivă ce s-a bucurat și se bucură până astăzi de audiență în multe medii culturale și în cercuri intelectuale cu cea mai bună reputație. Nu greșesc probabil dacă afirm că în lumea noastră artistică și literară supoziția că există o măsură universală a excelenței filosofice a fost și este larg împărtășită. Există un consens tacit ce susține reprezentarea că opera unui Blaga sau Noica sunt din acest punct de vedere exemplare și trebuie socotite drept modele ale genului. Mulți tineri de astăzi care au interes pentru filosofie sau se consacră chiar studiului filosofiei nu par dispuși să facă vreo concesie în această privință. În ochii lor, varietatea stilistică a literaturii noastre filosofice ar fi mai degrabă o mărturie a neputinței, a lipsei harului ce se cere pentru a te apropia de modele, decât expresia unei diversități autentice și legitime în universul cuprinzător al gândirii filosofice. Se lasă să se înțeleagă că oamenii ce se consacră profesional filosofiei fără a fi înzestrați cu mari daruri cum sunt imaginația creatoare și îndrăzneala gândului ar încerca să se consoleze sau să se justifice pretinzând că fac *cercetare filosofică.* Invocarea diversității stilurilor de filosofare nu ar fi astfel, până la urmă, decât un subterfugiu. Cei ce subliniază că există felurite standarde de excelență ar încerca să se amăgească sau să-și ascundă puținătatea realizărilor. Ei nu ar avea curajul să privească realitatea în față. Îmi amintesc o convorbire cu un distins intelectual interesat de filosofie, cu ocazia unui mic simpozion consacrat lui Wittgenstein în 1989, când s-au împlinit o sută de ani de la nașterea filosofului. Interlocutorul meu a reacționat deosebit de surprins la sugestia că Ludwig

Wittgenstein ar putea fi situat, din punctul de vedere al valorii și însemnătății operei sale, pe același plan cu Henri Bergson. Fondul unui dezacord de felul celui ce a survenit în discuția noastră ar putea fi caracterizat în felul următor: unul dintre interlocutori pornea de la presupoziția că autorii amintiți sunt reprezentativi pentru două stiluri distincte de filosofare ce încorporează criterii de excelență esențial diferite ; celălalt socotea drept ceva de la sine înțeles că există standarde universale ale excelenței filosofice, adoptându-le în mod spontan pe cele ale unei tradiții pe care o ilustrează foarte bine opera lui Bergson. Și era surprins că o persoană despre care presupusese că are o anumită înțelegere pentru filosofie îl poate pune pe Wittgenstein pe aceeași treaptă cu Bergson. Fără îndoială că asemenea reflecții mintale pot fi întâlnite nu numai la noi. În diferite medii filosofice, la solicitarea de a numi gânditori reprezentativi ai secolului, răspunsurile primite ar putea fi cu totul diferite!

Împotriva unui punct de vedere destul de familiar și popular, voi încerca să argumentez că diversitatea modurilor de a concepe și de a practica filosofia este reală. Această argumentare va fi desfășurată după cum urmează : voi schița, mai întâi, marile contururi ale concepției tradiționale asupra identității filosofiei, o concepție consacrată încă de filosofia clasică greacă; voi semnala în treacăt unele dintre reflecțiile și experiențele care au subminat prestigiul acestei concepții. Pe acest fundal, îmi propun să caracterizez, desigur extrem de sumar și schematic, profilul câtorva stiluri de filosofare care s-au dezvoltat ca reacții alternative față de recunoașterea eșecului proiectului metafizicii tradiționale. Încercarea de a scoate în evidență originalitatea și specificitatea ireductibilă a câtorva mari paradigme ale gândirii filosofice ce s-au constituit drept tot atâtea proiecte de reformă a filosofiei sau alternative la idealul clasic al cunoașterii filosofice va fi condusă de o dublă intenție: pe de o parte, de a pune în discuție o reprezentare curentă privitoare la identitatea monolitică a filosofiei și la existența unor criterii universale ale excelenței filosofice ; pe de altă parte, de a explica, totodată, vitalitatea acestei reprezentări.

Tradiția metafizicii clasice a fost instituită o dată cu statornicirea distincțiilor dintre lumea sensibilă și lumea inteligibilă sau suprasensibilă, dintre multiplicitate și unitate, dintre opinie și știință (*doxa* și *epistémé*). Filosofia a fost concepută drept o cunoaștere prin rațiune a lumii suprasensibile, adică drept *știința* în sensul cel mai înalt al cuvântului. Cunoașterea științifică era gândită ca descoperire a unei realități preconstituite. Calea ce duce la știință era, prin urmare, calea eliberării părții intelectuale, raționale, presupuse superioare a ființei noastre, de robia aparențelor pe care le generează partea ei sensibilă. Este calea pe care ne-o indică, bunăoară, parabola platoniciană a peșterii. Cunoașterea filosofică sau metafizică era concepută drept cunoașterea supremă. Acest atribut i-ar fi conferit, mai întâi de demnitatea superioară a obiectului ei, lumea suprasensibilă, lumea esențelor pure, accesibilă doar rațiunii despărțite de simțuri. În al doilea rând, cunoașterea supremă nu ar fi doar contemplare dezinteresată a adevărului. Cuprinderea cu mintea a ceea ce este absolut, etern și necondiționat va însemna, totodată, instituirea și consacrarea prin autoritatea rațiunii a valorilor ce oferă îndrumarea ultimă a vieții. În acest sens, filosofia ar constitui sinteza ultimă a cunoașterii cu înțelepciunea.

Concepția clasică asupra filosofiei nu a fost multă vreme obiectul vreunei contestări demne de luat în seamă, dacă facem abstracție de scepticismul care nu promitea nimic, cum va spune Kant. Și chiar după amenințătoarele întâmpinări la adresa metafizicii tradiționale pe care le-au reprezentat empirismul modern și cu deosebire criticismul kantian, motivele ei de bază sunt afirmate din nou, cu multă îndrăzneală, în impunătoarea construcție sistematică pe care a ridicat-o Hegel. La fel ca odinioară Aristotel, autorul *Enciclopediei științelor filosofice* va caracteriza metafizica sau ceea ce el numește uneori „filosofie speculativă pură" drept „cunoaștere științifică a adevărului". Obiectul cunoașterii metafizice este pentru Hegel *concretul*, ca totalitatea determinărilor conceptuale pure, facultatea ei *rațiunea*, caracterizată în opoziție cu *intelectul*, iar metoda prin care se accede la cunoașterea

supremă metoda dialectică. În opoziție cu autorul *Criticii rațiunii pure*, Hegel nu va socoti străduințele metafizice ale marilor gânditori ai trecutului drept zadarnice, lovite de nulitate. Dimpotrivă, istoria gândirii filosofice i se va înfățișa ca o înaintare lentă dar continuă spre cunoașterea absolutului. În cuvintele lui Hegel : „Ceea ce ne înfățișează istoria filosofiei este șirul spiritelor nobile, galeria eroilor rațiunii ce gândește, care, datorită forței acestei rațiuni, au pătruns în esența lucrurilor, a naturii și a spiritului, în esența lui Dumnezeu, câștigând pentru noi, prin munca lor, tezaurul cel mai de preț, comoara cunoașterii raționale"[1]. Și mai departe : „Principiile sunt păstrate, și cea mai nouă filosofie este rezultatul tuturor principiilor precedente. Astfel nici o filosofie nu a fost infirmată. Ceea ce a fost infirmat nu este principiul cutărei filosofii, ci numai faptul că cutare principiu este ultimul, este determinație absolută"[2]. Încheierea nu putea fi decât aceea că există o singură știință filosofică și că orice gând filosofic autentic al trecutului este un element constitutiv al acestei științe.

Supoziția că o cunoaștere științifică a absolutului, gândită în acest fel, este în genere cu putință, nu este, până la urmă, mai mult decât o credință pe care o poți avea, o poți eventual transmite altora dar nu o poți sprijini pe temeiuri cu valoare obiectivă, temeiuri ce se impun tuturor celor avizați și interesați în cunoașterea adevărului. Hegel, la fel ca și alți gânditori care socotesc neproblematică posibilitatea metafizicii, înțeleasă ca știință a absolutului, nu au răspuns niciodată provocărilor filosofiei critice a cunoașterii, ale cărei analize conduc la concluzia că o cunoaștere cu valabilitate obiectivă a absolutului nu este în principiu posibilă. Argumentărilor laborioase ale lui Kant, ce converg spre încheierea că orice cunoaștere cu valabilitate obiectivă este doar relativă, Hegel nu le-a opus decât afirmații de tipul celor ce încheie

---

[1] G.W. Fr. Hegel, *Prelegeri de istorie a filosofiei*, vol. I, trad. D.D.Roșca, Editura Academiei, București, 1963, p. 13.

[2] *Ibidem*, p. 43.

Cuvântul înainte al prelegerilor sale de istorie a filosofiei, inaugurate la Heidelberg în 18 octombrie 1816: „Despre măreția și puterea spiritului său nu-și poate face omul o idee destul de mare, iar având această credință, nu există nimic atât de tare și de rezistent încât spiritul omului să fie incapabil să-l deschidă. Esența universului, la început ascunsă și închisă, nu are nici o forță care ar putea opune rezistență curajului cunoașterii. Această esență trebuie să se descopere în fața cunoașterii, să-și desfășoare bogăția și adâncimea înaintea ochilor acesteia și să i le dea ei spre a se bucura de ele"[3]. În acest punct, despărțirea dintre situări filosofice bazate pe credințe și pe argumente se profilează deja cu deplină claritate.

Gânditorii deschizători de noi orizonturi care au recunoscut și acceptat imposibilitatea realizării visului metafizicii tradiționale — cunoașterea esenței universului și întemeierea deplină și definitivă a valorilor prin rațiunea speculativă — dar au rămas fideli convingerii că filosofia este știința supremă, vor propune în mod firesc proiecte de reformă a metafizicii. Nucleul acestor proiecte îl reprezintă redefinirea obiectului și metodei metafizicii, ca disciplină științifică.

Printre încercările cele mai reprezentative de reabilitare a filosofiei ca știință, ce vor fi întreprinse pe această cale, pot fi socotite criticismul kantian și fenomenologia lui Husserl. Dincolo de deosebiri, desigur esențiale (Husserl se raportează surprinzător de puțin la Kant), ele se apropie totuși prin câteva opțiuni fundamentale: filosofia este considerată o cunoaștere ce are un obiect propriu, aparte, rațiunea pură sau conștiința pură, *ego*-ul pur, un obiect principal inaccesibil experienței; cunoașterea filosofică este, prin urmare, o cunoaștere *a priori*, suprasensibilă, independentă de experiență, opusă celei pe care ne-o oferă științele deoarece ea vizează doar *forma* și nu conținuturile pe care le organizează forma: demnitatea superioară a filosofiei în raport cu celelalte științe decurge din împrejurarea că obiectul ei este nu numai neempiric și în acest sens *pur*, dar și *transcendental*; filosoful,

[3] G. W. Fr. Hegel, *Op. cit.*, p. 7.

spre deosebire de cercetătorul din științele factuale, se interesează de formele sau structurile constitutive cunoașterii, gândirii și conștiinței în genere; metoda filosofiei, metoda analizei transcendentale a lui Kant, respectiv metoda transcendental-fenomenologică a lui Husserl, ar fi singura adecvată naturii obiectului propriu al filosofiei; prin aplicarea acestei metode ia naștere o cunoaștere specific filosofică. Cunoașterea transcendentală este, în termenii lui Kant, o cunoaștere „care se ocupă în genere nu cu obiecte, ci cu modul nostru de cunoaștere a obiectelor, întrucât acesta este posibil *a priori*"[4]. Locul a ceea ce Kant numește *metafizică dogmatică*, o pretinsă cunoaștere despre suflet ca substanță, lume ca întreg și despre principiul suprem a tot ceea ce există, este luat acum de filosofia transcendentală, concepută drept cercetare a tuturor formelor *a priori* care fac posibil cunoașterea prin experiență – intuițiile pure ale sensibilității și conceptele pure ale intelectului – precum și a ideilor rațiunii ce oferă orientare cunoașterii bazate pe experiență. Altfel spus, în locul vechii metafizici pășește *critica rațiunii pure* ce se înfăptuiește prin aplicarea metodei analizei transcendentale. Această critică va fi caracterizată de Kant drept metafizica autentică. Fenomenologia lui Husserl propune o reformă încă mai radicală a filosofiei, o determinare cu totul nouă a obiectului și metodei ei. Spre deosebire de științele empirice și formale, cercetarea filosofică tinde să descopere, prin elaborarea și aplicarea unei metode adecvate – metoda fenomenologică –, elementele originare ale conștiinței ce alcătuiesc orizontul ultim în care se mișcă gândirea și viața conștientă, ca totalitate de acte intenționale determinate. Ca și metoda analizei transcendentale a lui Kant, metoda fenomenologică vizează să deschidă cunoașterii accesul spre o lume a formelor pure, mijlocind ceea ce Husserl va numi *intuiția esențelor (Wesenschau)*. Fenomenologia se integrează, în acest sens, în tradiția filosofiei transcendentale

---

[4] Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, trad. N. Bagdasar, E. Moisuc, Editura Științifică, București, 1969, p. 59.

inaugurate de Kant și continuate în idealismul german. Punctul de plecare al oricărei filosofii transcendentale va fi acela că rațiunea pură sau conștiința pură sunt entități de natură esențial diferită în raport cu obiectele lumii accesibile experienței. Spre deosebire însă de filosofia critică a cunoașterii care se construiește pornind de la postulatul lucrului în sine și nu se rupe astfel de situarea naturală a omului, pentru fenomenologie conștiința pură închide orizontul lumii. Din această perspectivă, fenomenologia ni se înfățișează ca o formă mai radicală a idealismului transcendental. Reducerea obiectualității la conștiința originară, pură este tocmai ceea ce Husserl va caracteriza drept reducție transcendental-fenomenologică. Reducția, așa cum o concepe Husserl, deschide drumul spre ceea ce el desemnează ca fiind „viața mea pură, cu toate trăirile ei pure ale conștiinței și cu toate obiectele ei intenționale pure, universul fenomenelor în sensul special și lărgit al fenomenologiei"[5]. Înțeleasă în acest fel, fenomenologia este nu numai *știință riguroasă,* cum se va exprima Husserl; ea își propune în mod programatic să realizeze țelul de totdeauna al filosofiei teoretice, și anume întemeierea absolută a științei. Chiar dacă această țintă nu va fi atinsă, ea rămâne „un scop ideal"[6]. La Kant, ca și la Husserl, autori exemplari pentru tradiția filosofiei transcendentale, cunoașterea pură, o cunoaștere cuprinsă în ceea ce cel din urmă numește *științe eidetice*, este independentă de cunoașterea prin experiență a faptelor. Dimpotrivă, cunoașterea faptelor depinde de forme și structuri ce constituie obiectul cunoașterii pure. În acest sens, cunoașterea transcendentală este știința supremă și absolută. Ea caută adevăruri „care să rămână valabile o dată pentru totdeauna și pentru oricine"[7]. Să observăm, în treacăt, că și opera unui autor cum este R.G. Collingwood, care va caracteriza filosofia drept o „analiză a presupozițiilor ultime", se integrează *filosofiei*

---

[5] Edmund Husserl, *Meditații carteziene*, trad. A. Crăiuțu, Editura Humanitas, București, 1994, p. 51.

[6] *Ibidem,* p. 41.

[7] *Ibidem,* p. 42.

transcendentale, în sensul cel mai cuprinzător al acestei expresii.

Filosofia transcendentală reprezintă, așadar, un stil distinct de filosofare și o tradiție filosofică perenă. Ea conservă idealul clasic al cunoașterii filosofice întrucât concepe filosofia drept știința prin excelență. Potrivit conceptului ei, filosofia trebuie să fie „cunoaștere pură și absolută", sublinia cu insistență Husserl. Totodată, filosofia transcendentală marchează o ruptură clară cu tradiția metafizică exemplară pentru modelul ontologic al filosofării, deoarece instituie ca obiect al filosofiei nu realitatea transcendentă, ci formele constitutive pure ale rațiunii și conștiinței în genere, desemnate de la Kant încoace prin atributul *transcendental*. Dincolo de asemenea deosebiri profunde, filosofia transcendentală va putea fi socotită sub anumite aspecte drept succesoare legitimă a metafizicii clasice : filosofia este o știință cu un obiect propriu și o metodă specifică, adecvată obiectului ei; filosofia se delimitează clar de științele factuale în măsura în care obiectul ei îl constituie esențe pure și nu fapte accesibile experienței; totodată, filosofia posedă o demnitate superioară, care o ridică și deasupra științelor formale, în măsura în care ea reprezintă o cercetare a elementelor constitutive originare ale cunoașterii și eu-lui în genere; și tocmai supoziția că orizontul ce constituie obiectul cercetării filosofice este un orizont ultim, ireductibil, relevă acea pretenție absolutistă ce apropie filosofia transcendentală de metafizica tradițională. În lumina acestor considerații s-ar putea susține că filosofia critică a cunoașterii a lui Kant și fenomenologia, cel puțin așa cum a conceput-o Husserl, nu sunt îndreptate împotriva concepției clasice despre filosofie ca *știință fundamentală*. Mai degrabă ele încearcă să o reabiliteze, să-i ofere un nou temei și o nouă legitimare.

S-ar impune încă o precizare. Prin tradiția transcendentală filosofia capătă două din atributele fundamentale proprii cercetării în genere. Mai întâi, ca orice cercetare, cercetarea filosofică este progresiune nesfârșită, operă veșnic neîncheiată a generațiilor succesive de cercetători, a căror

rezultate se corelează și se cumulează. Apoi, cercetarea filosofică, ca orice cercetare, nu va fi afirmare orgolioasă a unei personalități creatoare, singulare, ci teren de întâlnire si colaborare a tuturor oamenilor calificați ce urmăresc obiective comune și aplică metode adecvate înfăptuirii obiectivelor cercetării. Există aici, ca și în orice cercetare, inițiatori, fondatori și continuatori. Este demn de menționat că atât Kant, cât și Husserl s-au pronunțat fără echivoc în acest sens. Astfel, autorul *Criticii rațiunii pure* își exprima speranța că bărbați pătrunzători îi vor continua opera, mergând înainte pe drumul pe care l-a deschis. Husserl credea că metoda fenomenologică ar putea oferi pentru prima dată terenul pe care se poate înfăptui colaborarea și solidaritatea autentică a tuturor celor ce cercetează în filosofie, o colaborare bazată pe o metodă împărtășită în comun și pe rezultate obiectiv valabile, obținute prin aplicarea ei, adică „rezultate purificate printr-o critică reciprocă și care să reziste oricărei alte critici“[8]. În acest sens, Husserl s-a văzut pe sine și pe cei apropiați idealului cunoașterii filosofice pe care a încercat să-l formuleze drept „începători în filosofie“.

Într-o opoziție absolută cu proiectul metafizicii clasice se situează stiluri de filosofare ce ar putea fi caracterizate, într-o formulare negativă, prin refuzul principial al sugestiei că filosofia poate si trebuie să fie știință. Supoziția de bază care le apropie este aceea că analiza, construcția sau reflecția filosofică nu pot și nu sunt chemate să aducă vreo contribuție la extinderea sau la adâncirea unei cunoașteri ce ar pretinde o valabilitate obiectivă și, prin urmare, universală. Dincolo de această opțiune, ce le delimitează net, ca stiluri de filosofare, de o tradiție venerabilă, drumurile se despart. Termenii *construcție, analiză și reflecție* vor fi utilizați, în cele ce urmează, pentru a desemna trei feluri de a vedea natura și obiectivele gândirii filosofice, trei moduri de a concepe și de a practica filosofia, trei tradiții filosofice distincte.

---

[8] Edmund Husserl, *Op. cit.*, p. 35.

Prima dintre ele și-a căpătat programul în metafilosofia istorismului german, inițiat acum mai mult de un secol de către Wilhelm Dilthey și alți teoreticieni ai științelor spiritului (*Geisteswissenschaften*). În confruntare cu idealul clasic al cunoașterii filosofice — filosofia ca *epistémé* — și cu proiectele de reconstrucție a filosofiei prime ca filosofie transcendentală, istorismul a promovat punctul de vedere că orice construcție teoretică sistematică, ce vizează existenta ca întreg și își propune să ofere răspunsuri la întrebări privitoare la esența și sensul existenței, va constitui în mod inevitabil o viziune subiectivă; ea nu va putea fi *cunoaștere* în sensul propriu, restrictiv al cuvântului, adică un sistem de enunțuri cu valoare obiectivă. Pretenția filosofilor de a fi descoperit adevăruri universal valabile și de a fi creat *știință* în sensul cel mai înalt al cuvântului, pe de o parte, și opoziția ireconciliabilă dintre sistemele pe care le propun, pe de altă parte, nu pot fi în nici un fel armonizate. Istorismul reia astfel un motiv al tradiției sceptice. Cunoașterea cu valoare obiectivă este cunoașterea ce forțează consensul tuturor celor avizați și de bună credință. Or, o construcție cu ambiții totalizatoare nu constituie *cunoaștere* în acest sens al termenului, singurul care ar putea fi asociat cu pretenții de științificitate în era modernă. Prin natura obiectivelor pe care și le propun , sistemele filosofice nu sunt în măsură să ne ofere *descoperiri*, adică descrieri adecvate a ceea ce preexistă descrierii. Ele constituie, dimpotrivă, *invenții, viziuni* sau *reprezentări*, plăsmuiri subiective în aceeași măsură ca și operele de artă. Faptul că elementele de bază ale construcției sunt concepte, și nu imagini, nu ar trebui să ne înșele în această privință. Aidoma valorii operei de artă, valoarea unei construcții filosofice nu ar trebui și nu ar putea să fie apreciată prin raportare la ceva exterior ei. Un sistem filosofic va trebui, desigur, să facă posibilă integrarea fără contradicție a unor date relevante ale experienței comune și științifice și să posede de asemenea o solidă osatură argumentativă. Ca și cerințele consistenței interne, cerințele acordului cu datele experienței comune și științifice sunt însă condiții minime, necesare și nu suficiente

ale construcției filosofice. Un sistem metafizic se impune atenției și câștigă prestigiu prin capacitatea de a corela armonios totalitatea experiențelor în termenii unor concepte și principii cât mai îndepărtate de punctul de vedere al gândirii comune. Asemenea atribute ale verticalității și profunzimii perspectivei relevă și exprimă geniul metafizic al creatorului unui sistem filosofic demn de atenție. Așa stând lucrurile, diversitatea sistemelor metafizice va fi, principial vorbind, nelimitată. Acestea ar fi în egală măsură îndreptățite, deoarece nu pot fi judecate și nici nu trebuie judecate din punctul de vedere al relației lor cu o realitate preconstituită. Fiind *creații*, în sensul strict al cuvântului, sistemele filosofice se impun prin caracteristici arhitectonice, cum ar fi adâncimea, armonia lăuntrică și grandoarea viziunii pe care o propun.

Gândită drept *Welt-und Lebensanschauung* (viziune despre lume și viață), filosofia de sistem se va situa la antipodul filosofiei înțeleasă și practicată ca cercetare. Răfuiala lui Husserl cu ceea ce el numește *Weltanschauungsphilosophie* este extrem de semnificativă în această privință. În textul său programatic, *Filosofia ca știință riguroasă*, Husserl observă că creatorii de sisteme filosofice încearcă să ofere „răspunsul cel mai elevat posibil la enigmele vieții și ale lumii" propunându-și „o clarificare satisfăcătoare... a dezacordurilor teoretice, axiologice și practice ale vieții pe care experiența, înțelepciunea, simpla intuire a lumii și a vieții pot să le depășească numai în mod cu totul imperfect"[9]. Creatorul unui nou sistem filosofic va avea pretenția că ceea ce propune el este în măsură să înfăptuiască într-o măsură mai mare asemenea obiective sau cel puțin la fel de bine ca și sistemele filosofice în circulație. Husserl va sublinia opoziția dintre proiectul filosofiei științifice și ceea ce el califică drept *Weltanschauungsphilosophie*. Orice *Weltanschauungsphilosophie* exprimă o epocă istorică, culturală, precum și înclinațiile ireductibile ale unei personalități creatoare ;

---

[9] Edmund Husserl, *Filosofia ca știință riguroasă*, trad. Al. Boboc, Editura Paidea, București, 1994, p. 59.

filosofia științifică este, dimpotrivă, atemporală. Știința este impersonală; ea nu poate fi niciodată opera unui singur individ. Sistemul filosofic, ca și orice creație artistică, răsare, dimpotrivă, cu contururi definitive în mintea unui geniu creator, aidoma Minervei din capul lui Jupiter.

La noi acest stil de filosofare, construcția de sistem inspirată de reprezentarea despre creație a artistului, a fost ilustrat în mod exemplar de reflecțiile metafilosofice și de sistemul filosofic al lui Lucian Blaga. La Blaga, năzuința spre sistem, care îi apare drept întruchiparea excelenței filosofice, se exprimă într-o formă aș zice pură. Blaga integrează tot ceea ce scrie în forme canonice — trilogiile. Testamentul său editorial, redactat în anul 1959, este o mărturisire edificatoare din acest punct de vedere[10]. Pentru Blaga, construcțiile metafizice sunt încercări inevitabil subiective, personale de a releva misterul existenței, încercări ce poartă pecetea stilistică a culturii ce a modelat mintea gânditorului. *Relevarea* este contrarul *oglindirii*. Obiectul relevării este misterul, înțeles ca negativitate totală, ca privație completă de determinări pozitive. Altfel spus, construcția metafizică nu ar avea un obiect dat pe care l-ar putea oglindi mai mult sau mai puțin adecvat și pe care ar fi în măsură, eventual, să-l epuizeze. Teoria cenzurii transcendente nu reprezintă de fapt altceva decât o încercare de întemeiere a imposibilității principiale a realizării idealului clasic al cunoașterii metafizice. Orizontul creației metafizice este nețărmurit în sensul că în metafizică, ca și în artă, creația va fi permanent posibilă. Câte genii metafizice tot atâtea sisteme metafizice. Puterea de atracție a acestui model de filosofare pare să fi rămas neatinsă în cultura românească de la Lucian Blaga și Constantin Noica până în zilele noastre.

Că impersonalitatea „adevărurilor" propuse de marile sisteme filosofice este înșelătoare, că sub eșafodajul argumen-

---

[10] Vezi L. Blaga, *Opere*, vol. 8, Editura Minerva, București, 1983, pp. 57—58. Citez câteva propoziții din acest document : „Cincisprezece volume alcătuiesc 'sistemul' meu filosofic pe care-l socot încheiat... Sistemul are o structură trilogială. Dorința mea este ca toate aceste lucrări să apară în patru tomuri împărțite astfel..."

tativ pot fi dezvăluite până la urmă prejudecăți, înclinații și idiosincrasii ce conturează profilul unei puternice individualități, este teza pe care o susține Andrei Cornea în incitanta sa carte *Platon. Filosofie și cenzură.* Cartea își propune să arate, cu referire la opera lui Platon, că discursul filosofic încearcă să acopere opțiuni și credințe pronunțat personale printr-o argumentație ce își propune să le confere aparența unei valabilități obiective. Problema celui ce elaborează un discurs filosofic este de a impune altora tema și viziunea lui proprie, pretinzând totuși „că a dedus-o și a descoperit-o rațional și în limitele plauzibilității din premise unanim acceptate"[11].

Un stil de gândire ce contrastează puternic, din multe puncte de vedere, cu cel ce se exprimă în construcția sistemelor filosofice este stilul analitic. Se pare că totul desparte aceste stiluri de gândire. Nu este de mirare că în medii intelectuale și culturale în care construcția sistemelor, ca manifestare liberă a genului creator, se bucură de prestigiu și autoritate, stilul analitic de filosofare se lovește de o totală neînțelegere. Sunt două lumi, două culturi filosofice ce nu comunică una cu alta. Viața noastră filosofică ilustrează astăzi foarte bine această observație. Tineri interesați de filosofie, care citesc literatura recentă, asistă la cursuri și seminarii de filosofie, vor fi surprinși să descopere printre autorii de cărți și profesorii de filosofie cu o anumită reputație persoane cu angajamente și structuri mintale profund diferite. Ei vor putea fi nu numai surprinși, ci și derutați în măsura în care le va fi greu să identifice în literatura pe care o invocă aceștia, în stilul lor de gândire, în criteriile lor tacite sau declarate de exce-

---

[11] Andrei Cornea, *Platon. Filosofie și cenzură*, Editura Humanitas, București, 1995, p. 22. „Într-o asemenea perspectivă, dacă omul poate fi numit cu temei o 'ființă rațională' aceasta nu se poate datora faptului că el, cu ajutorul rațiunii, ar descoperi o realitate extrinsecă sau un adevăr 'obiectiv', 'dat', ci doar faptului că el știe, într-o măsură mai mare sau mai mică, *să-și justifice cu ajutorul rațiunii presupozițiile sale preraționale sau iraționale*, indiferent dacă acestea sunt individuale sau colective." Și mai departe: „Ea, rațiunea, inventează instrumente și, de asemenea, teorii care validează ceea ce iubeam, ceea ce credeam sau ceea ce speram, fără ca în fapt să descopere o 'realitate' obiectivă și imuabilă" (*Op. cit.*, pp. 19–20).

lență, elemente, fie și minime, de apropiere sau de convergență. Este de înțeles că mulți dintre ei vor decide până la urmă că doar cei care ilustrează una din orientările și tendințele ce por fi clar percepute — cea metafizică și meditativ-reflexivă, pe de o parte, cea analitică, pe de altă parte — reprezintă *filosofia autentică* și merită, prin urmare, să fie citiți și ascultați. Ar putea fi, desigur, menționate câteva nume. Lucrul nu mi se pare însă necesar, căci ele se ivesc de îndată, în mintea celor cât de cât familiarizați cu publicistica filosofică și cu viața filosofică universitară a ultimilor ani.

Trebuie observat din capul locului că ceea ce se numește în mod curent *filosofie analitică* nu este câtuși de puțin un mediu omogen. Sunt integrate de obicei orientării analitice, demersuri și cercetări reprezentative pentru feluri în unele privințe diferite de a înțelege și de a practica filosofia. Nu puțini autori cu contribuții recunoscute și apreciate în mediul filosofiei analitice, ca și istorici ai filosofiei analitice, nu vor ezita, bunăoară, să califice filosofia târzie a lui Wittgenstein ca nereprezentativă pentru stilul analitic de filosofare sau chiar ca străină acestui stil. Înclin mai degrabă să cred că trebuie distinse câteva mari varietăți și orientări ale analizei filosofice. Una dintre ele este reconstrucția logică, o orientare consacrată de empirisul logic și bine ilustrată în scrierile lui Rudolf Carnap, Patrick Suppes, Wolfgang Stegmüler sau Jaakko Hintikka. O alta este filosofia ca analiză lingvistică sau filosofia limbajului comun (*ordinary language philosophy*), așa cum ne-o înfățișează opera unor autori britanici ca George E. Moore, Gilbert Ryle, John L. Austin și Peter F. Strawson. Mai apropiată de aceasta din urmă, și totuși distinctă, este filosofia târzie al lui Wittgenstein, pe care am putea-o caracteriza, potrivit intenției sale fundamentale, drept exercițiu imaginativ și critic al gândirii menit să realizeze ceva de felul unei *terapii mintale.* Ceea ce le apropie pe toate sunt unele „asemănări de familie", precum și delimitarea lor netă de alte stiluri de filosofare, printre care se numără cele pe care am încercat să le caracterizez.

Pentru Ludwig Wittgenstein, ca și pentru George Moore sau Gilbert Ryle, filosofia nu este teorie, cunoastere cu valoare universală sau constructie liberă a spiritului, ci o activitate ale cărei rezultate mai importante sunt o sumă de clarificări privitoare la natura limbajului și a gândirii, a problemelor caracterizate îndeobște drept *filosofice*. Țelul principal al activității filosofice pare să fie eliberarea minții noastre de tirania unor deprinderi de gândire profund înrădăcinate și de fascinația pe care o pot exercita asupra ei configurații intelectuale cu intenții totalizatoare, favorizate de asemenea deprinderi de gândire. Filosofii care ilustrează cel mai bine stilul analitic de filosofare nu par preocupați să descopere sau să inventeze ceva, cu alte cuvinte să producă idei noi, ci să ajungă la o mai bună înțelegere a unor lucruri familiare înlăturând „ceața mintală" pe care o generează acceptarea necritică a unor automatisme și înclinații spontane ale gândirii comune și științifice. Scoaterea la iveală a unor asemenea automatisme și înclinații nesupravegheate se realizează îndeosebi prin exercitarea imaginației conceptuale, ce devine acum principala resursă a filosofului.

Filosofia este concepută și practicată în tradiția analitică ca cercetare. Aceasta este una din trăsăturile ce apropie, astăzi, tradiția analitică de cea fenomenologică și de filosofia de orientare transcendentală în genere. Persoane ce dețin o competență specială se angajează în formularea și rezolvarea unor probleme ce se bucură de o recunoaștere generală în cercul cunoscătorilor. Contribuțiile lor vor fi validate prin discuție critică, o discuție ce devine posibilă datorită unui consens tacit ce ia naștere, în primul rând, printr-o raportare comună la unele realizări ale genului apreciate drept exemplare. Este vorba însă de o cercetare de un tip cu totul special. Este cercetarea ce nu vizează obținerea unor cunoașteri despre univers sau despre presupozițiile ultime ale cunoașterii și gândirii, ci o mai bună înțelegere a aspectelor conceptuale ale funcționării limbajului implicat în toate activitățile noastre intelectuale. Problemele filosofice nu ar fi uneori decât *perplexități și încurcături*, rezultate dintr-o înțelegere greșită a

funcționării limbajului. Clarificările, care sunt cele mai de seamă rezultate ale cercetării filosofice, pot contribui la dizolvarea sau la rezolvarea unor asemenea probleme. Confuzii conceptuale generate de neînțelegerea logicii limbajului nostru pot surveni însă oricând. Și nu există precauții care ne-ar putea pune la adăpost de asemenea confuzii. Analiza și clarificarea filosofică este, așadar, o activitate perenă, veșnic neîncheiată.

Dintre stilurile de filosofare ce s-au conturat îndeosebi prin delimitare față de înțelegerea filosofiei ca o știință a absolutului sau ca analiză transcendentală, cel mai ușor de caracterizat pare a fi acela care ar putea fi desemnat prin expresia *reflecție liberă*. Exponenții cei mai reprezentativi ai acestui stil filosofic sunt naturi pronunțat antiteoretice, puțin atrase atât de mirajul construcțiilor sistematice cu ambiții totalizatoare, cât și de promisiunile de clarificare ale analizei. Sunt caractere puternice, deosebit de independente, cu o acută sensibilitate morală și estetică, care își iau substanța reflecției lor din trăiri și experiențe nemijlocite și își formulează ideile fără asistența unei erudiții pretențioase sau a unor metode și demersuri speciale. Radicalitatea interogației asupra sensurilor ultime în meditația asupra condiției umane și în critica culturii, precum și exploatarea cu strălucire a resurselor metaforei, alegoriei și aforismului conferă discursului lor o putere de antrenare în același timp intelectuală și afectivă. Maestrii genului sunt Blaise Pascal, Sören Kirkegaard, Friedrich Nietzsche, mai recent un Ortega y Gasset, Albert Camus sau Emil Cioran. Accentele pe care le conțin mărturiile lui Cioran subliniază și îngroașă chiar asemenea contururi distinctive. Demne de atenție devin doar distincțiile conceptuale și culturale nemijlocit angajate existențial. Orice coerență ideatică și orice sistem de gândire sunt creații artificiale de vreme ce existența trăită este un univers al incoerenței și al contradicției mult mai apt să fie explorat cu mijloacele pe care le oferă, paradoxal, aporia și parabola. Un gânditor se afirmă în primul rând printr-un stil propriu, inconfundabil. Ceea ce dezavuează Cioran cu deosebire în cărțile sale de tinerețe, scrise în limba română, este atunci lipsa

preocupării pentru stil. Doar stilul, expresia cea mai clară a forței și independenței unei personalități, conferă relief reflecției existențiale. Cioran o va spune cu franchetea lui atât de caracteristică : „Peste tot este vorba numai de intensitatea experienței. Nu există noutate în materie de viziune a vieții... 'Filosofie originală' nu poate să facă decât cineva care construiește pornind de la știință, de acolo de unde apare ceva nou. O asemenea filosofie este, desigur, originală dar în același timp nu reprezintă nici un interes. Luați-l și pe Heidegger. În definitiv, ce a scris el despre moarte și toate celelalte, tradus în limbaj curent, n-are nici o originalitate. Numai că el a formulat altcumva decât au făcut-o ceilalți. Nou e până la urmă timbrul, tonul, nota, ceea ce fiecare aduce pornind de la intensitatea experienței sale“[12].

Ca și filosofia analitică, filosofia ca reflecție liberă este prin excelență antiteoretică și anticonstructivă. Dincolo de refuzul comun al sistemului, al intenției *totalizatoare* sau *întemeietoare* în sensuri absolutiste ale acestor cuvinte, nimic nu le mai apropie. O cercetare conceptuală minuțioasă, realizată prin diferite modalități de analiză a limbajului, reprezintă sub aspect stilistic antipodul reflecției directe și spontane, a unei reflecții ce antrenează în aceeași măsură mintea și inima, gândirea și sensibilitatea celui ce o produce și o receptează.

Această încercare de a schița contururi ale câtorva stiluri și tradiții filosofice ne conduce spre câteva concluzii de interes pentru o mai bună înțelegere a unor reacții și tensiuni caracteristice momentului nostru cultural actual.

Întrebarea „Ce este filosofia?“ – o întrebare ce stă ca titlu al multor articole și capitole introductive ale cursurilor și manualelor – nu poate primi răspuns decât în cadrul unei anumite tradiții filosofice. Diversitatea stilurilor de filosofare și a tradițiilor filosofice pare să fie una ireductibilă. Nici considerații de principiu, nici experiențele de până acum nu ne oferă vreun punct de sprijin pentru supoziția că această

[12] Gabriel Liiceanu, *Apocalipsa după Cioran*, Editura Humanitas, București, 1995, p. 81.

diversitate ar putea fi suprimată prin descoperirea sau inventarea *filosofiei majore, autentice, adevărate*. Asemenea exprimări nu primesc un sens deplin decât în cadrul unei tradiții filosofice. Căci numai în acest cadru pot fi identificate criterii clare, lipsite de echivoc ale excelenței filosofice. (Ele nici nu sunt, poate, criterii în măsura în care ceea ce orientează judecata sunt mai degrabă experiențe împărtășite în comun care au o importantă componentă tacită.) Nu există, așadar, criterii universale ale excelenței filosofice. Încercările de a reuni și chiar de a contopi într-o singură formulă valori distincte ale unor mari tradiții filosofice – bunăoară cele ale filosofiei de sistem și ale reflecției libere – pot fi apreciate drept expresii majore ale eclectismului. Totodată, tendința de a considera toate configurațiile majore ale gândirii filosofice din punctul de vedere al criteriilor de excelență ale unei anumite tradiții filosofice este o tendință spontană ce poate fi cu greu reprimată.

Dacă suntem întrebați, totuși, ce justificare ar mai exista pentru utilizarea expresiei *filosofie* – căci la întrebarea ce anume desemnează cuvântul nu putem răspunde indicând ceva determinant – vom răspunde că ea stă pentru ceva ce poate fi delimitat doar negativ, în sensul că nu este nici știință factuală sau formală, nici gândire comună, nici artă. Altfel spus, vom răspunde în felul în care s-ar putea reacționa la întrebarea „Ce este arta?". Nu filosofia ar putea fi caracterizată ca o unitate în diversitate, ci doar marile tradiții filosofice. Un dialog, o discuție cu argumente, are puține șanse să se înfiripe pentru liniile ce despart mari tradiții filosofice. Premisele unui dialog autentic sunt create de asumarea în comun de către participanți a acelor angajamente, preponderent tacite, ce marchează apartenența lor la o anumită tradiție filosofică. O mare tradiție filosofică va putea fi caracterizată drept o secvență de forme ce se aseamănă și se deosebesc între ele sub aspecte determinante. O analogie potrivită ar fi o genealogie. Unele fire ce leagă formele succesive ale secvenței se rup, altele continuă. Tot ceea ce leagă între ele, până la urmă, mari tradiții filosofice, cum sunt cele pe care am încercat

să le înfățișez, pare să fie nu mai mult decât o origine comună în configurații proteice, ce conțin în germene motivele lor caracteristice, într-o stare de indistincție originară.

Suntem obișnuiți să ni se vorbească despre filosofie în general. Mulți o fac cu naivitate, fără conștiința presupozițiilor acestui fel de a vorbi, fără să-și asume, așadar, aceste presupoziții. Sunt cei ce cred că filosofia este ceea ce au cunoscut ei sub numele de filosofie. Fără îndoială că oamenii care reflectează asupra naturii sau identității filosofiei nu aparțin acestei categorii. Întrebându-se ce este filosofia, ei presupun totuși că va putea fi găsit un răspuns cât de cât univoc la această întrebare. Altfel spus, ei sunt convinși că dacă ne luăm anumite precauții și stabilim anumite restricții va deveni posibilă o precizare dusă destul de departe a conceptului filosofiei. Demersul lor pare să fie susținut și condus de acea supoziție esențialistă ce ar putea fi exprimată în termenii platonicieni spunând că ceva este filosofie în măsura în care participă mai mult sau mai puțin la ideea de filosofie. Din această perspectivă, diversitatea istorică a filosofiilor sub aspect stilistic, ca și diversitatea criteriilor de excelență pe care le implică orice mare tradiție filosofică nu ar fi decât consecința distanțării de un presupus „nucleu paradigmatic", de acele configurații ce ar ilustra în mod exemplar conceptul filosofiei. Supoziția pare să fie aceea că există criterii universale, supraparadigmatice ale excelenței filosofice, criterii ce ar rămâne invariante în trecerea de la o tradiție filosofică la alta. Delimitarea mea față de această supoziție ar putea fi sugerată, într-o formulare metaforică, spunând că filosofia nu pare să fie o așezare cu o singură piață centrală, ci mai degrabă una mai complexă în care cartiere cu o configurație distinctă se concentrează în jurul mai multor piețe ce sunt, toate, la fel de centrale.

Diversitatea stilurilor de filosofare este și ea expresia resurselor creatoare a geniului omenesc. Creația este imprevizibilă. Orizontul gândirii filosofice este, așadar, veșnic deschis. Apariția unei noi tradiții filosofice este, de regulă, forma de exprimare și totodată consecința unei mutații culturale semnificative. Iar receptivitatea pentru un stil de filosofare

este favorizată de spiritul unei culturi. Cultura românească modernă pare să fi prețuit și încurajat îndeosebi reflecția existențială, liberă în raport cu constrângerile, resimțite adesea drept excesive, ale sistemului, rigorii conceptuale și analizei. De aici și marea apropiere dintre filosofie și literatură, poziția puțin obișnuită în alte medii culturale pe care au câștigat-o la noi și continuă să o dețină eseiștii, istoricii și criticii literari și ai artei ca arbitri abilitați să releve și să consacre meritul filosofic. Aceasta mi se pare că este, până astăzi, starea de fapt. Ne putem, desigur, întreba care ar fi totuși atitudinea cea mai recomandabilă atâta vreme cât apreciem diversitatea tradițiilor filosofice drept o realitate fundamentală a marii culturi universale. Pentru cei ce își asumă în mod consecvent vocația deschiderii răspunsul nu poate să fie decât unul singur : acceptarea și încurajarea pluralismului filosofic.

AMBIȚIA SISTEMULUI

Anii din urmă ne-au adus noi confirmări ale unei constatări mai vechi, cea privitoare la atracția și seducția pe care o exercită gândirea filosofică asupra minților tinere. Nu am în vedere, desigur, spirite veleitare, refractare oricărei discipline mintale, înclinate să privească filosofia, ca și literatura de altfel, drept o lume a libertăților nelimitate ce nu sunt ținute în cumpănă de nici un fel de constrângeri. Mă gândesc mai degrabă la spirite atrase de teorie, grăbite însă să se ridice în orizontul principiilor, prea nerăbdătoare pentru a putea trăi cel puțin o vreme împăcate în particularitatea problemelor științifice sau de a urma mersul tatonator și precaut al gândirii cercetătoare spre concluzii de mai mare anvergură. Ținta care le fascinează este *universalul.* Nu însă universalul ca o vagă reprezentare despre absolut, despre o transcendență ce plutește deasupra lucrurilor, situațiilor, evenimentelor și experiențelor particulare, ci universalul ce conferă articulații, structură, coerență și ordine diversității concretului într-un orizont al gândirii presupus a fi ultimul. Adică, în acel orizont ce cuprinde, integrează și unifică diversitatea nu numai reală, ci si posibilă, oferind o reprezentare cu o putere de cuprindere deplină, o reprezentare asupra *întregului.* Într-o asemenea înțelegere a țelului ei, năzuința filosofică își va găsi împlinirea în construcția unui sistem. În sistemul filosofic lumea faptelor, a experiențelor omenești și a creațiilor culturii, în nesfârșita lor varietate, va fi subordonată unui nucleu ideatic de concepte și principii ce sunt în măsură să le investească cu o semnificație cu totul nouă, până atunci

nebănuită. Prin sistemul filosofic aparenta eterogenitate a faptelor și evenimentelor vieții si istoriei este suprimată. Peste toate particularitățile, sistemul aruncă o plasă conceptuală ale cărei fire conduc toate spre nucleul său ideatic, ridicându-le astfel în orizontul unei ultime, supreme coerențe. Reflecția asupra universalului va apărea din această perspectivă doar drept primul început al gândirii filosofice, iar analizele și clarificările conceptuale nu vor fi socotite mai mult decât unele din instrumentele ei specifice. Abia sistemul va fi privit drept împlinirea deplină și încoronarea aspirației filosofice. Aceasta este convingerea care i-a însuflețit pe toți autorii de sisteme filosofice demne de a fi luate în seamă. Pentru ei, filosofia în deplina ei dezvoltare, filosofia mare, ia în mod necesar forma sistemului; ea trebuie să fie construcție sistematică sau nu va mai fi deloc.

O asemenea reprezentare asupra excelenței filosofice domină în mod clar începuturile culturii filosofice românești. Ea pare să fi fost însușită și acceptată, de multe ori în mod tacit, atât de universitari, cât și de gânditori animați de intenții constructive. Semnele unei asemenea viziuni și stări de spirit pot fi întâlnite pretutindeni. Titu Maiorescu, personalitate culturală de mare autoritate și totodată profesor de filosofie, acorda în cursurile sale o evidentă preferință gânditorilor sistematici : Kant, Schopenhauer, Comte sau Spencer. El credea că studiul operelor unor autori cum sunt cei pe care i-am amintit ar putea oferi tineretului dornic să pătrundă în lumea ideilor imaginea cea mai adecvată asupra naturii și țelurilor filosofiei în genere. Se poate afirma că această îndrumare a lui Maiorescu a lăsat urme statornice în mentalitatea culturală românească. Prestigiul sistemului pare să fi devenit o formă mentală, o componentă a subconștientului colectiv de vreme ce năzuințele filosofice majore vor lua generații de-a rândul înfățișarea unor proiecte cu caracter sistematic. Să-l amintim doar pe Vasile Conta, în generația lui Maiorescu, și pe Constantin Rădulescu-Motru în cea a elevilor întemeietorilor Junimii. Această observație poate căpăta însă relief și consistență prin examinarea acelor construcții

sistematice ce constituie opera sau încoronarea operei a trei figuri de prim plan ale culturii filosofice românești : Lucian Blaga, Constantin Noica și Mircea Florian. Contribuția lor la conturarea profilului filosofului în conștiința noastră cultă va putea fi socotită, fără teamă de a exagera, drept una hotărâtoare. Deosebirile profunde de formatie și profil intelectual, în opțiuni, aversiuni și preferințe, precum și diferențele notabile dintre modelele care îi inspiră și reprezentările de excelență care-i susțin în străduințele lor constructive sunt de natură să scoată și mai bine în evidență ambiția sistematică ce îi apropie. Este o aspirație ce semnalează prezența unei forme mentale în cel mai înalt grad caracteristice pentru o atmosferă și o mentalitate culturală aparte.

Voi încerca, în cele ce urmează, să schițez contururile unei reprezentări asupra excelenței filosofice vie până astăzi în cultura românească prin raportare la încercările sistematice ale acestor trei autori. Accentul va cădea îndeosebi pe analiza supozițiilor ce susțin aceste proiecte, a particularităților ce conferă un profil distinct fiecăruia dintre ele, precum și a evidențierii unora din dificultățile pe care le întâmpină, îndeosebi din punctul de vedere al cerințelor coerenței interne. Ordinea aleasă — Blaga, Noica, Florian — nu este una biografică și nici a datelor de apariție a lucrărilor reprezentative. (Mircea Florian este cel mai vârstnic dintre cei trei dar opera lui sistematică postumă, *Devenirea ca structură a lumii*, a devenit accesibilă publicului după *Devenirea întru ființă* a lui Constantin Noica.) În adoptarea acestei ordini am fost condus de considerații ce vor reieși cu claritate din dezvoltările ce urmează. Pentru început mi se pare utilă o singură observație cu caracter preliminar. Opera lui Lucian Blaga ilustrează în mod exemplar elanul și entuziasmul creatorului de sistem, chiar și dincolo de granițele filosofiei românești. Prin această particularitate a ei, filosofia blagiană oferă un fundal și totodată o normă pentru evaluarea altor construcții filosofice sistematice în spațiul culturii noastre. Pentru Noica, Blaga este un filosof autentic, aproape un model. Filosofia lui Blaga, va afirma Noica, este cu adevărat *filosofie* ; altfel spus,

într-un limbaj hegelian, ea realizează conceptul filosofiei. În ochii lui Florian, sistemul lui Blaga este, dimpotrivă, antimodelul, antiteza imaginii sale despre ceea ce trebuie să reprezinte și să ofere o construcție filosofică sistematică. Nu poate să nu atragă atenția preocuparea constantă a ultimului de a se delimita de modul de a concepe și de a practica filosofia a autorului *Trilogiilor*, o preocupare pe care o regăsim până și în scurta prefață pentru lucrarea sa postumă. Aluzia este cu totul transparentă[13]. Fie și numai faptul că sistemul lui Blaga va fi perceput de Noica drept una din puținele realizări exemplare ale conceptului său despre *filosofia mare* și socotit de Florian drept prototip al lipsei de autenticitate invită la reflecție și poate susține efortul de a desprinde, contura și evalua comparativ reprezentările de excelență ale acestor figuri de prim plan ale culturii filosofice românești, în elementele lor semnificative de convergență și divergență.

METAFIZICĂ A CUNOAȘTERII ȘI SISTEM METAFIZIC LA LUCIAN BLAGA

Metafilosofia lui Blaga, așa cum a fost ea dezvoltată îndeosebi în *Despre conștiința filosofică*, schițează suficient de clar o reprezentare despre natura și condiția construcției filosofice. Această reprezentare capătă contur îndeosebi prin raportare și delimitare față de idealul clasic al cunoașterii metafizice.

---

[13] „Suntem la antipodul celor care se prevalează de false originalități pe care le întâlnești la fiecare pas, suntem la antipodul celor care trâmbițează ca descoperiri: 'spiritul este o activitate creatoare, lumea e plină de mistere păzite de Marea santinelă anonimă, omul reprezintă adevărata existență' în care se amestecă și mult Neant etc. Aceste noutăți nu sunt numai vechi rechizite — ceea ce nu este în mod necesar un viciu — ci sunt erori necontenit reînviate pentru valoarea lor de stimul sau de consolație" (Mircea Florian, *Recesivitatea ca structură a lumii*, Editura Eminescu, București, 1983, p. 44.)

În dezvoltările ce urmează, îmi propun, mai întâi, să desprind câteva din elementele definitorii ale acestei reprezentări și să evidențiez înrădăcinarea ei într-o mișcare mai largă de idei a epocii, în al doilea rând, să examinez teoria metafizică a cunoașterii a lui Blaga în una din ipostazele ei posibile, ca tentativă de argumentare a imposibilității unei metafizici științifice, iar în al treilea rând, să problematizez posibilitatea acestei teorii de a constitui baza unei argumentări constrângătoare ținând seama tocmai de calitatea ei de teorie metafizică.

În concepția clasică, platonic-aristotelică, pe care se sprijină o îndelungată tradiție a filosofiei occidentale, metafizica era considerată știință, și anume știința prin excelență. De la Aristotel la Hegel, nici un gânditor care s-a consacrat metafizicii nu a pus la îndoială că aceasta reprezintă știința supremă. Hegel a reluat, de fapt, formularea aristotelică potrivit căreia filosofia reprezintă *cunoașterea științifică a adevărului.* În ochii lui Hegel propriul sistem reprezenta însuși adevărul. (Nici un filosof nu s-a încumetat să afirme ceea ce a afirmat autorul *Logicii* în fața studenților săi : „Domnilor, pot spune deci: eu nu numai că rostesc adevărul, eu sunt adevărul".) A existat, totodată, un acord cu privire la temeiurile caracterizării metafizicii drept știința prin excelență. Rangul unei științe este dat de demnitatea și însemnătatea obiectului ei. Știința al cărei obiect este principiul existenței, va fi știința cea mai înaltă, știința supremă. Căci numai principiul *există*, într-un sens înalt sau strict al cuvântului, el reprezintă ființa pură. Știința despre ființa pură, ca realitate permanentă și neschimbătoare, o cunoaștere adecvată și deplină a temeiului existenței, a cărei posibilitate a fost acceptată drept neproblematică de-a lungul secolelor de creatorii marilor sisteme metafizice, va fi, prin natura obiectului ei, știința supremă. În tradiția scolastică, într-o epocă în care orice cunoaștere teoretică era desemnată încă prin cuvântul *filosofie*, metafizica va fi numită *filosofie primă.* Până și Kant, care a întreprins o critică sistematică a posibilității de a dobândi o cunoaștere despre realitate prin rațiune pură, adică independent de experiență, nu contesta că

metafizica este regina științelor. Doar că el a gândit și a edificat metafizica nu ca o știință despre principiile existenței, ca teorie a ființei pure, ci ca filosofie transcendentală.

Teoria cunoașterii a lui Blaga, cu deosebire ceea ce el numește *teoria metafizică a cunoașterii*, adică o teorie a cunoașterii bazată pe supoziții de ordin metafizic, așa cum a fost fixată ea în *Cenzura transcendentă*, poate fi privită și drept o argumentare a imposibilității metafizicii ca știință, ca o cunoaștere cu valoare obiectivă și valabilitate universală asupra principiilor existenței. Dezvoltarea pe care o dă acestei teme, îl apropie pe Blaga de marele curent al istorismului, unul din cele mai influente curente din filosofia de limbă germană de la sfârșitul secolului trecut și începutul secolului nostru. O asemenea observație se cuvine să fie susținută. Aceasta cu atât mai mult cu cât o exegeză relativ întinsă a operei filosofice a gânditorului din Lancrăm nu a înregistrat până acum încercări mai stăruitoare de a-i cerceta sursele și punctele de plecare în motive dominante ale filosofiei europene, în primul rând germane, din anii formării sale.

Wilhelm Dilthey, teoreticianul istorismului, a caracterizat marile sisteme metafizice ca tot atâtea interpretări ale existenței cosmice și umane ce poartă pecetea spiritului timpului, locului și personalității celor care le-au creat. Filosofia nu este din această perspectivă știință, ci viziune despre lume (*Weltanschauung*). Sistemele metafizice se apropie de știință în măsura în care sunt construcții teoretice ale căror elemente constitutive au o natură conceptuală. Ca și reprezentările religioase sau operele de artă nemuritoare ele sunt însă încercări întreprinse, este adevărat cu alte mijloace, de a răspunde întrebărilor ultime cu privire la natura existenței și sensul vieții. Departe de a putea pretinde o valabilitate obiectivă și universală, o construcție metafizică exprimă o anumită situare față de existență și formulează o anumită dezlegare a „enigmei vieții“ ce nu poate fi înțeleasă decât în relația ei cu forme istorice de viață și cu particularități ireductibile ale unei puternice individualități creatoare. Dilthey denunță insistent pretențiile sistemelor metafizice de a dezvălui adevă-

ruri obiective, impersonale și anistorice, așadar, absolute. El le consideră, dimpotrivă, ca „manifestări ale vieții" profund impregnate de contingența, finitudinea și vremelnicia lumii istorice în care au răsărit. Cunoscutului teoretician al științelor spiritului, istoria metafizicii tradiționale i se înfățișa ca o suită de încercări veșnic reînnoite de a înfăptui năzuințe ireconciliabile. Marile sisteme metafizice își propun, pe de o parte, să ne ofere ceea ce nu poate fi accesibil *cunoașterii*, într-un sens mai strict al termenului, și, pe de altă parte, pretind să reprezinte știință, cunoaștere cu valabilitate obiectivă, universală. O construcție de idei se intitulează *metafizică* numai în măsura în care aspiră să cuprindă toate corelațiile existente și să le unifice printr-un principiu. Dacă admitem însă că acest obiectiv este, în genere, realizabil, atunci va trebui să recunoaștem că nu poate exista decât un singur adevăr metafizic. Inițiativa metafizică este susținută, așadar, de aspirația de a atinge un rezultat definitiv, cu semnificație universală și atemporală. Pentru gânditorii însuflețiți de această năzuință diversitatea sistemelor metafizice, departe de a fi acceptată ca o stare firească, va reprezenta doar o indicație că obiectivul urmărit nu a fost încă atins. Altfel spus, diversitatea sistemelor metafizice va fi privită ca o stare de fapt ce trebuie suprimată prin înfăptuirea proiectului *cunoașterii metafizice*. Dilthey utilizează termenul *metafizică* pentru a desemna tocmai acest proiect antinomic al atingerii absolutului în relativ, a atemporalului în istorie. „Numai dacă ea (filosofia — n.m. M.F.) caută o cunoaștere obiectivă a corelației universale, prin desprinderea celei din urmă din viața istorică în care este dată, o numesc *metafizică*"[14]. O asemenea desprindere a construcției metafizice de viața istorică nu este însă, în fapt, posibilă.

Orice sistem metafizic reprezintă cel mult o perspectivă asupra corelației universale și nu corelație însăși. Corelația

[14] Wilhelm Dilthey, *Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie. Gesammelte Schriften*, Bd. VIII, 4, unveränderte Auflage, B.G. Teubner, Stuttgart, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1968, p. 68.

universală, absolutul, nu poate fi obiect al cunoașterii cu valoare obiectivă. O cunoaștere obiectivă, cum este cea a științelor, nu are ca obiect absolutul, ci relativul, condiționatul. Despre absolut, despre acea corelație universală a cărei descoperire ne-ar oferi un răspuns deplin și definitiv la întrebarea privitoare la enigma lumii putem avea doar reprezentări. Înțeleasă drept cunoaștere cu valoare obiectivă și, prin urmare, cu valabilitate universală a absolutului, metafizica va fi pentru Dilthey o întreprindere lipsită de perspective. Nu atât considerații de ordin principial, cum sunt cele dezvoltate în critica kantiană a cunoașterii, cât faptele istorice, ce ne arată că nici o metafizică nu s-a putut impune definitiv, susțin, pentru Dilthey, concluzia că sistemele filosofice nu sunt în măsură să satisfacă condițiile cunoașterii obiective. Filosoful german va caracteriza în mod sugestiv metafizica drept „o ciudată ființă duală" (*merkwürdiges Doppelwesen*). „Năzuința ei este să reprezinte dezlegarea enigmei lumii și a vieții, iar forma ei este valabilitatea universală. Cu o față ea se întoarce spre religie și poezie și cu cealaltă spre științele particulare. Ea nu este nici știință, în sensul științelor particulare, și nici artă sau religie. Presupunerea sub care apare este că ar exista un punct în enigma vieții care ar fi accesibil gândirii riguroase. Dacă el există, cum au socotit Aristotel, Spinoza, Hegel, Schopenhauer, atunci filosofia este mai mult decât oricare religie și oricare artă și de asemenea mai mult decât științele particulare"[15]. Ceea ce Dilthey numește enigma vieții, se exprimă în întrebări ca: „De unde vin?", „Pentru ce sunt aici?", „Ce voi deveni?" Răspunsuri la aceste întrebări caută însă nu numai filosoful, ci și geniul poetic sau profetul. Numai că metafizicianul crede că se poate răspunde la aceste întrebări printr-o cunoaștere cu valabilitate universală. Spre deosebire de disciplinele științifice, sistemele metafizice, va observa Dilthey, nu pot fi caracterizate prin obiect sau metodă. Ele

[15] Wilhelm Dilthey, *Das Wesen der Philosophie* (1907), în Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Bd. V, B.G. Teuber, Stuttgart, Vandenboeck & Ruprecht, Göttingen, 1968, p. 401.

sunt, ca și științele particulare, produsul gândirii conceptuale, condusă însă de cu totul altă intenție decât cea proprie științelor, o intenție care le apropie de religie și artă, intenția de a dezvălui unitatea și sensul ultim al existenței, de a dezlega enigma lumii și a vieții.

Oare constatarea că marii creatori de sisteme filosofice nu și-au putut atinge și nu își pot atinge țelul de a dezlega enigma lumii si a vieții pe temeiul unei cunoașteri cu valabilitate universală poate îndreptăți concluzia că ceea ce au realizat ei este în mică măsură semnificativ sau chiar lipsit de valoare? Dilthey nu crede acest lucru. Cu privire la unitatea și sensul întregului care este lumea și existența omenească nu pot exista decât perspective inevitabil relative și limitate, plăsmuite de puternice minți creatoare, modelate de o anumită ambianță și de o experiență a vieții, condiționate la rândul lor de o diversitate de coordonate istorice și locale. Sistemele filosofice scapă peceții impuse de personalitatea celor care le-au edificat, de particularitățile timpului și locului în care au luat naștere tot așa de puțin ca și operele geniului artistic și religios[16]. Principalul învățământ ce poate fi desprins din istoria metafizicii, în particular din metoda lui Hegel, crede Dilthey, este cel al imposibilității de a cuprinde totalitatea în concepte, de a construi o știință a absolutului. Sistemele metafizice sunt doar încercări de a reprezenta existența ca totalitate în principiul ei, încercări inevitabil centrate pe și filtrate de perspectivele și presupozițiile ireductibile pe care și le asumă creatorii acestora. Dilthey va scrie că tot așa cum orice mare poezie dezvăluie o trăsătură a vieții, viața cum nu a fost ea văzută până atunci, și deși nu avem o cuprindere de ansamblu a vieții în nici o operă de artă, cu ajutorul tuturor ne apropiem de această cuprindere, tot „astfel în concepțiile despre lume exemplare ale filosofiei ne în-

---

[16] În manuscrisele lui Dilthey, publicate postum, întâlnim următoarea însemnare semnificativă : „Vreau să dovedesc că sistemele filosofice, la fel ca și religiile și operele de artă, conțin o concepție despre viață și lume ce nu este întemeiată în gândirea conceptuală, ci în viața persoanelor care le-au produs" (W.Dilthey, *Weltanschauungslehre*, p. 30).

tâmpină o lume așa cum ne apare ea atunci când o personalitate filosofică puternică subordonează celelalte modalități de a ne raporta la ea uneia anume și subordonează celelalte categorii celor ce sunt cuprinse în această modalitate"[17]. Sistemele de gândire nu se contrazic, așadar, decât prin ceea ce afirmă sau neagă în mod absolut. Valoarea lor constă tocmai în puterea de cuprindere, armonia și forța de sugestie a unei anumite perspective asupra a ceea ce nu poate fi surprins pe deplin într-o formulă conceptuală, oricare ar fi aceasta. Fiecare din perspectivele asupra absolutului, ce se disting prin asemenea atribute de excelență, se susține doar în cadrul presupozițiilor asumate în mod declarat sau tacit de mintea care le-a produs. „Oricare este în acest sens adevărată. Oricare este însă unilaterală. Ne este interzis să vedem aceste laturi împreună. Lumina pură a adevărului o putem zări numai în raze diferit refractate"[18].

În atmosfera generală pe care a creat-o istorismul școlii lui Dilthey, Oswald Spengler a relativizat într-un mod și mai radical semnificația construcțiilor metafizice. Pentru autorul *Declinului Occidentului* aceste construcții nu sunt mai mult decât expresii simptomatice ale spiritului ce domină o anumită vârstă a unei culturi istorice. Citez aici doar două pasaje concludente în acest sens : „Nu există filosofie în genere; fiecare cultură o are pe a sa proprie; ea este o parte a expresiei ei simbolice totale și constituite, cu *interogațiile și metodele de gândire* ce îi sunt proprii, o ornamentație spirituală ce se află în strânsă înrudire cu cele ale arhitecturii și artelor frumoase. Infinit mai importante decât răspunsurile sunt întrebările, și anume în ceea ce privește alegerea lor și forma lor lăuntrică, căci felul *aparte* în care stă un macrocosmos în fața ochiului înțelegător al omului unei anumite culturi configurează dinainte întreaga necesitate și felul de a fi al întrebării"[19]. Și mai departe : „Filosofii nu au libertatea să-și aleagă materia

[17] *Das Wesen der Philosophie, Op. cit.*, p. 406.
[18] Wilhelm Dilthey, *Weltanschauungslehre*, p. 229.
[19] Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, Bd. 1, Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 1972, p. 467.

despre care tratează și tot atât de puțin are filosofia întotdeauna și pretutindeni aceeași materie. Nu există întrebări eterne; există doar întrebări ce sunt resimțite și puse dinăuntrul unei anumite existențe. 'Tot ce este trecător reprezintă doar o parabolă' — acest lucru este valabil și pentru orice filosofie autentică, ca expresie spirituală a acestei existențe, ca realizare a unor posibilități spirituale într-o lume a formelor constituite din concepte, judecăți și construcții ale gândirii reunite împreună în acea apariție vie care este creatorul ei"[20]. Cum s-ar putea contesta oare că schimbarea de perspectivă pe care a adus-o istorismul german, o linie de gândire ce se afla în maximă expansiune în anii tinereții lui Blaga, a modelat în mod decisiv gândirea filosofului și a constituit cadrul general în care s-a format concepția lui personală asupra filosofiei și a culturii în genere? Blaga nu obișnuia să-și menționeze lecturile care l-au influențat și să amintească autorii cărora le era îndatorat. Se poate presupune că o cercetare a surselor cu mare circulație în epocă ar putea conduce și la alte constatări interesante.

Pentru autorul *Trilogiei cunoașterii*, filosofia, în rând cu celelalte forme majore ale culturii, nu este descoperire, luare la cunoștință despre o realitate preconstituită, ci creație, invenție, plăsmuire, construcție a unor ființe istorice. Marile sisteme metafizice, ca și operele de artă autentică, au toate o valoare relativă și nici unul una absolută. Căci un sistem metafizic nu este decât o încercare de a cuprinde în concepte existența ca întreg , propusă de un gânditor ce este totodată o ființă istorică și o individualitate ireductibilă. Dacă metafizica, înțeleasă astfel, nu este o știință ale cărei rezultate ar putea pretinde o valabilitate universală, urmează că diversitatea sistemelor metafizice va fi, cel puțin în principiu, nelimitată. O considerare a constrângerilor pe care trebuie să le satisfacă un sistem metafizic pentru a fi luat în seamă ne va îngădui să înțelegem mai bine această supoziție. Blaga menționează două condiții minimale ale construcției metafizice și alte exigențe ce ne permit să apreciem calitatea sau excelența unei

[20] Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, pp. 471–472.

asemenea construcții. Prima condiție minimală este acordul sistemului cu datele experienței[21]. Una si aceeași experiență va putea fi încadrată într-o multitudine de construcții metafizice. Dar oricare dintre cele recunoscute drept valabile va trebui să poată fi armonizată în mod firesc, fără ajustări forțate, cu datele experienței disponibile. A doua condiție minimală, de neocolit, pe care trebuie să o satisfacă orice construcție metafizică pentru a putea fi acceptată este cea a consistenței interne. Aceste două condiții, acordul cu datele experienței și consistența internă sunt, din punctul de vedere al lui Blaga, condiții necesare, dar nu suficiente. Ceea ce înseamnă satisfacerea lor nu ajunge pentru a recomanda atenției un sistem metafizic. Blaga consideră că excelența unui sistem de gândire trebuie apreciată, mai întâi, prin raportare la caracteristici intrinseci ale ideilor pe care le propune, caracteristici pe care le desemnează metaforic prin atributele „înălțimii“ și „adâncimii“. O construcție metafizică se impune în primul rând prin „îndrăzneala“ ei , o însușire ce se exprimă într-o distanțare cât mai hotărâtă de punctul de vedere al experienței și gândirii comune, prin ceea ce Blaga numește „verticalitate“, opusă „platului“ și „orizontalului“. Rod al unei viguroase imaginații conceptuale, un sistem metafizic se afirmă prin capacitatea sa de a arunca o perspectivă cu totul nouă asupra experiențelor noastre, de a le corela și unifica într-un orizont cât mai îndepărtat de cel al ideilor

---

[21] Comparând rolul experienței în metafizică și în știință, Blaga conchide : „Totuși o viziune metafizică e și ea susceptibilă de a fi răsturnată prin puterea experienței. Lucrul trebuie spus răspicat, pentru ca să nu se creadă că metafizicianul e cu totul scutit de controlul faptului empiric. Când experiența nu permite să fie încadrată de o viziune metafizică, viziunea însăși e caducă, și nu experiența... O construcție metafizică trebuie să aibă un conținut de așa natură încât să îmbrățișeze, să înghită, fără fricțiuni deformatoare, experiența. Experiența decide în metafizică mai vârtos în sens negativ. Sub unghiul experienței putem judeca o viziune metafizică numai cu un 'nu', dar niciodată cu un categoric 'da'... O viziune metafizică nu va fi niciodată confirmată în sens pozitiv prin experiență“. (Lucian Blaga, *Cenzura transcendentă*, în *Opere*, vol. 8, Editura Minerva, București, 1983, pp. 440–441.)

familiare. Există și alte indicii ale excelenței unei construcții metafizice. Asemenea indicii pot fi desprinse considerând atât aprecierile lui Blaga asupra unor mari sisteme metafizice ale trecutului, cât și caracteristicile construcțiilor sistematice propuse de autorul *Trilogiilor*. Unul dintre aceste indicii ar fi coerența lăuntrică a construcției, calitatea componentelor ei centrale — distincții conceptuale și teze — de a se susține reciproc, convergența lor spre un punct central ce constituie nucleul sistemului. Un alt indiciu este amploarea, armonia și frumusețea arhitecturii conceptuale, caracteristici ilustrate exemplar de construcțiile metafizice cele mai reprezentative ale idealismului german.

Pentru înțelegerea spațiului de mișcare a facultăților imaginative în creația metafizică, o importanță hotărâtoare o are înțelegerea punctului de vedere al lui Blaga cu privire la sensul și finalitatea gândirii metafizice. Orice metafizică vizează, crede filosoful român, să ofere o reprezentare asupra realității transcendente în măsură să încadreze experiența noastră în orizontul absolutului. Absolutul, necondiționatul are însă pentru Blaga mai ales determinări negative. Metafizica se raportează la ceva ce nu poate deveni în principiu obiect al cunoașterii, la ceea ce este incognoscibil și indeterminabil. Acest ceva ce transcede experiența și este inaccesibil cunoașterii va fi desemnat prin termenul metaforic *mister*. În cuvintele lui Blaga este acel ceva ce nu este susceptibil de o „cunoaștere pozitiv-adecvată" dar poate fi „revelat", se „arată". „Revelația", „arătarea" misterului[22] este însă tocmai opusul cunoașterii. Blaga este categoric în această privință. „Nu există — scrie el — revelații adecvate... De fapt nici un mister existențial nu trece pragul cunoașterii, rămânând ceea ce este. În realitate, nu există decât revelații disimulatoare[23]. A *revela* este, așadar, contrariul lui a *oglindi*. Revelații sunt

---

[22] „Cuvântul 'revelație' nu are în filosofia noastră nici o legătură cu semnificația teologică a unei inspirații divine. 'Revelarea' are un sens strict uman, și de ordine firească, adică sensul de 'arătare', de 'punere în lumina conștiinței'" (*Cenzura transcendentă*, în *Op. cit.*, p. 454).

[23] *Ibidem*.

creații în sens absolut în măsura în care ele nu dezvăluie ceva pozitiv, nu prezintă o corespondență în ceea ce privește conținutul cu ceea ce vizează, adică cu transcendentul, cu absolutul. Blaga nu vorbește de „cunoaștere metafizică", de cele mai multe ori nici cel puțin de „concepție metafizică", ci de „viziune metafizică". Uneori el nu ezită să folosească chiar și cuvântul „vedenie". Se subliniază astfel deosebirea dintre ceea ce „ne arată", „ne relevă" o construcție metafizică și existența transcendentă ca atare. Or, dacă elementele constitutive ale unei construcții metafizice nu întrețin o relație în vreun fel determinabilă cu absolutul înseamnă că ele nu vor putea fi judecate în raport cu ceea ce este sau ar putea fi „realul în sine", adică din punctul de vedere al „adecvării" lor. Singura posibilitate de a evalua o construcție metafizică, de a aprecia calitatea ei este considerarea caracteristicilor ei intrinseci: verticalitate, coerență lăuntrică, putere de sugestie, frumusețe arhitectonică. Blaga sublinia stăruitor că sistemele metafizice nu vor putea fi judecate și evaluate decât din asemenea perspective. Iată un pasaj în care acest punct de vedere este afirmat în mod magistral : „Metafizicianul este autorul unei lumi. Un filosof care nu ține să devină autorul unei lumi își suspendă vocația; el poate fi orice, chiar un gânditor genial câteodată, dar rămâne un adept al neîmplinirii. Lumea unui metafizician este în primul rând o lume a sa: datorită adâncimii și măreției viziunii, datorită argumentării și, câteodată, datorită sugestiei proprii cuvântului ce știe să-l aleagă, metafizicianul are însă posibilitatea de a-și impune și altor muritori lumea sa. Desigur că o viziune metafizică nu este niciodată ceva definitiv, adică o izbândă ce face de prisos orice altă încercare. O viziune metafizică reprezintă un moment istoric, ceea ce înseamnă că într-un fel caducitatea ține chiar de condițiile și structura ei... Urmează să ne însușim, cu alte cuvinte, acea particulară sensibilitate care cântărește o viziune metafizică după profunzimea și armonia interioară a vedeniilor ce ni se propun. Repetăm: când este vorba despre judecarea unei concepții metafizice se cere mai presus de orice punerea în exercițiu a unei critici imanente, generoase prin

definiție. Într-o asemenea bătălie de lumini, vremelnicia de care este stigmatizată orice concepție metafizică dobândește o înfățișare de fatalitate inerentă chiar și celor mai evidente reușite ale spiritului uman“[24].

Blaga crede că există reprezentări de excelență, valori după care se conduce judecata celui ce apreciază sistemele metafizice, așa cum există valori după care se conduce judecata artistică. Nu există însă *criterii* situate deasupra tendințelor și înclinațiilor caracteristice spiritului unei epoci istorice precum și a celor ce țin de structura personalității celui ce judecă și, în acest sens, nu există argumente constrângătoare pentru sau împotriva unui sistem metafizic. Fără îndoială că un spirit exersat metafizic va distinge ușor creațiile sistematice geniale de plăsmuiri imaginative mai pedestre ce împărtășesc cu primele năzuințe de a oferi o reprezentare globală asupra „arhitecturii existenței“ și nu pot fi supuse unui control concludent al experienței comune sau științifice. Preferințele pentru una sau alta din creațiile majore ale geniului metafizic vor depinde însă de o orientare spirituală cu un pronunțat caracter personal. Construcții metafizice esențial diferite, ireconciliabile, vor putea fi apărate și criticate tot atât de bine de spiritele exersate fără ca lipsa consensului să poată arunca o îndoială asupra calificării sau integrității celor ce judecă. Puține discursuri cu privire la natura și finalitatea demersului metafizic par să impună atât de puține rigori și restricții inițiativelor spiritului creator și evaluării rezultatelor acestor inițiative. Regimul operei metafizice, așa cum se configurează el în reflecțiile metafilosofice ale lui Blaga, este cu totul analog celui al operei de artă. Creația este orientată și, în acest sens, limitată în orizontul ei de spiritul timpului, al locului, de aptitudinile și predispozițiile autorului, iar evaluarea și critica operei în aceeași măsură de factori personali, contingenți și istorici. Dincolo de rigorile conceptului și ale argumentării, pe care Blaga este dispus de altfel să le atenueze

---

[24] Lucian Blaga, *Despre conștiința filosofică*, Editura Facla, Timișoara, 1974, pp. 32—33.

și să le relativizeze[25], libertatea de mișcare a spiritului în creația metafizică este întru totul comparabilă cu cea de care se bucură artistul. Rareori pare să fi fost gândită și practicată metafizica într-un fel ce o distanțează atât de clar de rigorile cunoașterii obiective.

Ceea ce apropie aceste considerații asupra condiției metafizicii de relativismul școlii istorice germane sare în ochi. Proiectul unei metafizici științifice nu este mai mult decât o iluzie, este adevărat una durabilă, stăruitoare, dar totuși doar o iluzie. Sistemele metafizice demne de luat în seamă sunt reprezentări totalizatoare grandioase asupra transcendentului sau absolutului. Distanțându-se în egală măsură de situarea dogmatică tradițională față de metafizică, de programul *metafizicii științifice*, și de atitudinea nihilistă față de metafizică, Blaga se integrează într-o mișcare de idei ce a marcat îndeosebi momentul cotiturii dintre ultimile două secole. În spiritul relativismului istoric, el va pune la îndoială posibilitatea ca un sistem metafizic să câștige valabilitatea generală și să forteze consensul tuturor celor calificați. Totodată, Blaga va sublinia semnificația culturală și spirituală majoră a producțiilor geniului metafizic într-o netă și polemică distanțare față de pozițiile empirismului și pozitivismului radical. Ca și la Dilthey, la Blaga respingerea programului *metafizicii științifice* nu poate fi disociată de efortul de a legitima pe alte baze metafizica și de a apăra în acest fel dreptul ei la existență. Argumente de principiu și o îndelungată experiență istorică ne conduc la concluzia că în metafizică faptele obiective nu pot decide în același fel în care decid în cazul ipotezelor științifice particulare și că nu suntem, pe de altă parte, în posesia unei facultăți privilegiate de cunoaștere a absolutului de tipul intuiției intelectuale sau iraționale, mistice.

Dincolo de apropieri izbitoare suntem datori să punem în lumină însă și deosebirile. Pentru Dilthey, relativitatea ori-

---

[25] „O afirmație metafizică se sprijinește de altfel întotdeauna numai pe o argumentare aproximativă și nici nu poate să ridice o altă pretenție". (*Despre conștiința filosofică*, p. 34.)

cărei construcții metafizice decurge, așa cum s-a arătat mai sus, din imposibilitatea de a cuprinde prin concepte existența ca totalitate în limitele pe care le impun cadrele unei culturi istorice, precum și din ansamblul elementelor ce configurează profilul spiritual al unei individualități creatoare[26]. La Blaga, dimpotrivă, conștiința caracterului iluzoriu al proiectului *metafizicii științifice* pare să se sprijine pe rațiuni sistematice. Perspectiva relativistă asupra metafizicii ni se înfățișează drept o consecință a teoriei sale metafizice a cunoașterii. Contururile mari ale acestei teorii, ce se recomandă drept cel mai important rezultat al *Trilogiei cunoașterii*, vor fi schițate în *Cenzura transcendentă*.

Obiectivul teoriei este să ofere o nouă explicație a eșecului proiectului *metafizicii științifice*, altfel spus a imposibilității unei cunoașteri a absolutului într-un sens pe care Blaga îl califică drept sensul propriu al cuvântului *cunoaștere*, adică redare pe deplin adecvată și completă a obiectului. În opoziție cu explicațiile date de alți filosofi acestei imposibilități prin limite ale subiectivității umane, Blaga propune o explicație de mare anvergură metafizică, adică o explicație formulată în termenii unor presupoziții despre natura ultimă a existenței. Centrul realității transcendente sau „factorul metafizic central" este desemnat de Blaga prin termenul *Marele Anonim*. Deși subliniază zădărnicia încercării de a caracteriza acest „factor" prin atribute, Blaga îl consideră într-un mod cvasiantropomorfic și îl caracterizează prin țeluri, intenții și capacitatea nelimitată de a le realiza[27]. Ca „mister

[26] „Individualitatea, împrejurările, națiunea, epoca — scrie Dilthey — dau naștere la filosofi, ca și la poeți, unui număr nedeterminat de nuanțe ale ideilor despre lume. Căci posibilitățile de afectare a structurii vieții noastre sufletești de către lume sunt nelimitate, iar mijloacele gândirii, de asemenea, în continuă schimbare potrivit stării spiritului științific". (*Das Wesen der Philosophie*, în *Op. cit.*, p. 401.)

[27] Vezi L. Blaga, *Cenzura transcendentă*, în *Op. cit.*, p. 452. Fără îndoială că supozițiile antropomorfice sunt riscante în metafizică. Se știe că marea tradiție a gândirii speculative s-a desprins de tradiția gândirii religioase refuzând să acorde atribute antropomorfice principiilor sau principiului suprem ce susțin o explicație a existenței.

existențial central", Marele Anonim se apără pe sine și apără „misterele existențiale derivate" de o „cunoaștere pozitiv-adecvată" din partea oricui altcuiva în afară de sine însuși. În vederea realizării acestei intenții, Marele Anonim instituie ceea ce Blaga numește *cenzură transcendentă*[28]. Astfel singurele determinări atribuite Marelui Anonim sunt cea de a reprezenta un mister și cea de a poseda intenția și puterea de a refuza altora dezvăluirea deplină a misterelor utilizând în acest scop cenzura transcendentă. Cenzura transcendentă ca „act atemporal și veșnic prezent al Marelui Anonim"[29] împiedică constituirea unor reprezentări adecvate asupra obiectelor, cunoașterea lor în sensul propriu al cuvântului său, cum spune uneori Blaga, „cunoașterea în sens absolut". Datorită acțiunii cenzurii transcendente toate străduințele omului de a obține o cunoaștere pe deplin adecvată a transcendentului, adică acele stăruințe pentru care stă mărturie o tradiție de milenii a gândirii metafizice, sunt condamnate să eșueze în mod sistematic. „Nu există revelații adecvate. În această concepție 'revelație' e un concept pur teoretic. De fapt nici un mister existențial nu trece pragul cunoașterii rămânând ceea ce este. Pragul cunoașterii este un prag fermecat, care transformă pe orice oaspete care-l calcă. În realitate nu există decât revelații disimulatoare. Un mister existențial, descoperindu-se sau relevându-se cunoașterii individuate, e *disimulat* prin însăși structura întipărită cunoașterii individuate potrivit intențiilor inerente cenzurii transcendente... Modurile de cunoaștere sunt, în ființa lor, croite fie pe calapodul disimulării prin cenzură transcendentă, fie pe calapodul arătării misterului ca 'mister', chip îngăduit de aceeași cenzură transcendentă. Alternativa este categorică și exclude a treia posibilitate... Arătarea sau revelarea unui mister

---

[28] Această expresie este oarecum improprie și poate de aceea deruta. *Transcendentul* nu este, desigur, un atribut al cenzurii, ci desemnează obiectul a cărui cunoaștere este menită să o zădărnicească. O expresie mai adecvată, lipsită, ce-i drept, de eleganță și forță sugestivă ar fi *cenzură a cunoașterii transcendentului. Cenzura transcendentă,* în *Op. cit.*

[29] *Ibidem,* p. 453.

existențial, atunci când are loc, e întotdeauna *revelare cenzurată*. Cenzurată prin însăși structura aparatului cognitiv, destinat receptării misterului existențial“[30]. Și mai jos : „Prin cenzura transcendentă nu sunt oprite anumite cunoașteri, la care s-ar putea totuși ajunge. Prin cenzura transcendentă e oprită însăși cunoașterea deplină, pozitivă, nedisimulatoare. Omul n-are posibilitate să treacă peste această oprelişte, fiindcă ea e înscrisă în ființa și structura sa“[31].

Teoria cenzurii transcendente ni se înfățișează, astfel, ca o explicație a imposibilității principale a realizării unui ideal filosofic clasic, idealul cunoașterii metafizice[32]. Dintre toate modelele posibile ale cunoașterii, cenzura transcendentă îngăduie doar realizarea a ceea ce Blaga numește „cvasi-cunoaștere“ și o combinație dintre aceasta și ceea ce el desemnează prin expresia „cunoaștere-negativ“. Cvasi-cunoașterea este un echivalent al cunoașterii în sensul propriu al cuvântului în măsura în care satisface nevoile orientării în viața practică, ca și când produsele ei ar fi reprezentări pe deplin adecvate ale obiectului. În acest sens, cvasi-cunoașterea imită „ceea ce prin definiție trebuie să fie cunoașterea“ și va putea fi socotită de spiritele naive, necritice, drept cunoaștere. „Diagonalitatea cvasi-cunoașterii consistă în aceea că prin mijloace subiective, adică prin structuri cenzoriale, se realizează indirect, cel puțin, un aparat care ține loc de ‘cunoaștere obiectivă’“[33]. Cunoașterea-negativ este caracterizată drept acea cunoaștere ce aspiră să prindă în mod adecvat realități transcendente, altfel spus să pătrundă misterele existențiale și în acest fel să le anuleze ca mistere dar eșuează sistematic în această intenție

---

[30] *Cenzura transcendentă*, pp. 454-455.

[31] Idem, p. 486.

[32] „Concepția noastră despre cenzură transcendentă contrazice mai ales concepția neoplatonică-creștină despre ‘revelație’ înțeleasă ca arătare nealterată, ca descoperire pură a unei transcendențe. Dar tot așa concepția noastră contrazice și alte doctrine din filosofia antică și modernă, adânc pătrunse de concepția că o *arătare pură* a misterului existențial e posibilă“. (*Ibidem*, p. 455.)

[33] *Ibidem*, p. 522.

a ei datorită acțiunii cenzurii transcendente. Ea va reprezenta, așadar, cunoașterea ca semn negativ, opusă unei ipotetice cunoașteri cu semn pozitiv, acea cunoaștere prin care misterele existențiale nu ar mai fi apărate, ci dezvăluite în mod adecvat, cunoașterea la care au visat dintotdeauna metafizicienii[34]. Dacă cenzura transcendentă face ca din toate modelele posibile ale cunoașterii să poată fi realizate doar cvasi-cunoașterea și cunoașterea-negativ, înseamnă că instituirea și acțiunea acestei cenzuri exprimă două intenții fundamentale : pe de o parte, înzestrarea ființei omenești cu o orientare adecvată în satisfacerea nevoilor vieții practice, pe de altă parte, refuzul de a i se acorda o cunoaștere „pozitiv adecvată" a absolutului. „E clar: Marele Anonim pune o consecvență și un sistem atât în măsurile de apărare a misterelor existențiale, cât și în grația pe care o acordă individuațiunii. Când Marele Anonim îngăduie o cunoaștere în principiu nelimitată, el se îngrijește s-o *cenzureze* ; când îngăduie o cunoaștere pozitiv-adecvată, el se îngrijește s-o *limiteze*"[35]. Corolarul acestor afirmații este că o cunoaștere pozitiv adecvată a absolutului reprezintă un atribut rezervat exclusiv Marelui Anonim. Se pune în mod firesc întrebarea de ce o astfel de cunoaștere, spre care au năzuit dintotdeauna metafizicienii, va fi refuzată omului prin instituirea cenzurii transcendente. Altfel spus, ne vom întreba care sunt rațiunile ultime ale instituirii acestei cenzuri. O teorie metafizică a cunoașterii nu va putea ocoli o asemenea întrebare. Dimpotrivă, răspunsul ce se dă va putea fi calificat drept încoronarea unei asemenea teorii. Blaga socotește că o teorie metafizică a cunoașterii trebuie să ne spună nu numai care este natura și care sunt limitele acelei „cunoașteri" ce ne este îngăduită, ci și care este până la urmă rostul acesteia.

---

[34] „La metafizicieni cu nume aureolat de istorie, găsim adesea nu numai setea arzătoare de a vedea existența așa cum o vede Dumnezeu, ci și credința nemărturisită că omul are posibilitatea de a vedea lucrurile prin lentila de cleștar a ochiului divin" (*Cenzura transcendentă*, p. 472).

[35] *Ibidem*, p. 529-530.

Într-un univers în care există finalitate — universul lui Blaga este neîndoielnic un asemenea univers — o reprezentare asupra rostului limitării cunoașterii hărăzite omului nu va putea fi despărțită de un anumit fel de a înțelege sensul existenței sale. Dacă Marele Anonim îi refuză o cunoaștere pozitiv-adecvată absolutului prin instituirea cenzurii transcendente, explicația cea mai plauzibilă a acestui refuz ar fi aceea că o asemenea cunoaștere ar reprezenta o primejdie pentru echilibrul existenței în ansamblu. Autorul *Cenzurii transcendente* întrevede această primejdie sub trei aspecte : mai întâi, cunoașterea absolutului ar instaura repausul contemplării și ar suprima căutarea creatoare, în al doilea rând, ea ar reprezenta o primejdie pentru obiectul cunoașterii, care ar putea fi creat și distrus după plac, și, în sfârșit, în al treilea rând, ar reprezenta o primejdie pentru Marele Anonim care ar înceta să mai fie centrul existenței. Aceste trei rațiuni ale instituirii cenzurii transcendente nu se exclud, ci se completează reciproc[36]. Cenzura transcendentă exprimă, așadar, grija Marelui Anonim pentru asigurarea echilibrului existenței. În acest sens cenzura transcendentă va fi caracterizată ca având „un caracter *totalitar și preventiv*"[37]. Însăși iluzia atât de persistentă că mintea omului ar putea atinge o cunoaștere pe deplin adecvată a absolutului, o iluzie ce susține idealul clasic al cunoașterii metafizice, va fi caracterizată de Blaga drept o „supraasigurare" a cenzurii transcendente. O înclinație căreia greu i se poate rezista, înclinația de a socoti ceea ce sunt în fapt revelații disimulatoare drept visata cunoaștere a absolutului, precum și pacea, mulțumirea pe care o generează o asemenea convingere, vor fi cea mai bună apărare a misterelor și în acest fel a echilibrului existenței[38]. Subliniind tensiunea între aspirația irezistibilă spre absolut înrădăcinată în mintea omenească și zădărnicirea sistematică a împlinirii acestei aspirații prin cenzura transcendentă, Blaga se va întreba și asupra

[36] Vezi *Op. cit.*, p. 483-484.
[37] *Ibidem*, p. 488.
[38] *Ibidem*, p. 489.

rațiunii ei, a finalității ultime a acestei tensiuni, și va conchide, în încheierea lucrării sale, că răspunsul este dincolo de posibilitățile noastre de înțelegere[39]. O asemenea reținere pare oarecum surprinzătoare din partea autorului unei teorii ce propune fără sfială răspunsuri la întrebări ce privesc rosturile ultime. Mai mult, ea nu pare pe deplin consecventă cu logica de ansamblu a teoriei. Să presupunem, bunăoară, că încrederea în posibilitatea înfăptuirii idealului clasic al cunoașterii nu ar fi atât de puternică și de rezistentă la decepții cum s-a dovedit a fi ea în realitate. Care ar fi consecința? Fără îndoială scăderea sau chiar dispariția motivării pentru noi construcții metafizice. Să presupunem, pe de altă parte, că cenzura transcendentă nu ar exista și că, prin urmare, năzuința de cunoaștere a absolutului ar putea fi împlinită. Care ar fi consecința? Noi construcții metafizice ar deveni lipsite de sens. Permanența efortului metafizic, ca expresie exemplară a vocației creatoare a omului, implică permanența tensiunii între năzuința de cunoaștere a absolutului și imposibilitatea de a o împlini pe deplin. Rostul tensiunii pe care o semnalează Blaga pare astfel clar : întreținerea și stimularea creației metafizice, prezența motivației pentru continua reluare a construcției metafizice. Ultimul cuvânt al *Cenzurii transcendente* este de altfel acela că destinul omenesc se împlinește numai într-un sistem în care „creația e permanent posibilă"[40]. Într-o lume orânduită pentru a întreține și a stimula creația va fi greu să nu recunoaștem în tensiunea amintită un resort cu totul adecvat pentru potențarea existenței omenești.

Blaga revine în mod repetat asupra precizării că teoria cunoașterii dezvoltată în *Cenzura transcendentă* reprezintă o teorie metafizică. În opoziție cu o teorie analitică a cunoașterii, ea nu constituie doar o cercetare asupra naturii, structurii și evoluției cunoașterii, ci și o încercare de a determina sensul și rostul ultim al cunoașterii[41]. Postulatele ei —

---

[39] Vezi *Op. cit.*, p. 542–543.

[40] *Ibidem*, p. 544.

[41] „O viziune metafizică despre sensul cunoașterii nu se obține decât prin silința incoruptibilă de a depăși rezultatele analizei. O viziune metafizică

Marele Anonim, cenzura transcendentă, finalitățile pe care le urmărește și le finalizează Marele Anonim prin instituirea cenzurii transcendente – vizează absolutul. Recunoașterea și afirmarea explicită a caracterului metafizic al acestei teorii atrag după sine, drept consecință, necesitatea de a judeca teoria în rând cu orice altă teorie metafizică, deci cu aceeași măsură. Despre teoria metafizică a cunoașterii, ca și despre orice teorie metafizică, se va putea, așadar, spune, în termenii lui Blaga, că ea se integrează în mister și potențează misterul existenței. Teoria nu poate oferi, prin urmare, o cunoaștere pozitiv-adecvată. De fapt, o asemenea cunoaștere este pentru Blaga doar un model ideal, posibil al cunoașterii. Rezultă că teoria cenzurii transcendente nu va putea fi caracterizată drept o *întemeiere* a concepției lui Blaga despre natura și condiția întreprinderii metafizice. Aidoma oricărei teorii metafizice, ea va trebui socotită drept o *perspectivă* și nu va putea *asigura* un punct de vedere asupra identității metafizicii. Încercând să răspundă întrebării dacă și cum este posibilă metafizica în calitate de știință, Kant a formulat o teorie a cunoașterii pe care a socotit-o drept liberă de orice fel de presupoziții metafizice dogmatice și, prin urmare, aptă să pretindă o valabilitate universală. În acest sens, autorul *Criticii rațiunii pure* a considerat răspunsul său la întrebarea dacă și cum este posibilă metafizica în calitate de știință drept *asigurat*. O asemenea relație de *întemeiere*, într-un sens tare al termenului, nu va putea fi stabilită între teoria cunoașterii a lui Blaga și concepția lui asupra metafizicii. Și aceasta din simplul motiv că această teorie este ea însăși o teorie metafizică. În opoziție cu statutul teoriei cunoașterii în filosofii de orientare criticistă, teoria cunoașterii a lui Blaga nu poate pretinde statutul de *filosofie primă*, un statut pe care și-l arogă acele teorii ce își propun să formuleze condiții și criterii universal valabile ale întemeierii. Regimul teoriei cu-

---

despre tâlcul cunoașterii nu se degajează din simpla deșurubare și descompunere a cunoașterii. Ea poate fi numai rodul unei ochiri riscate dincolo de tot ce poate da râvna analitică" (*Cenzura transcendentă*, p. 447).

noașterii nu va fi diferit de cel al oricărei teorii metafizice. O asemenea teorie a cunoașterii nu va putea judeca metafizica dintr-o perspectivă superioară si în acest sens nu va putea *asigura* un punct de vedere asupra identității metafizicii. Tot ce-și propune și poate înfăptui teoria cenzurii transcendente este să sprijine distanțarea de idealul clasic al cunoașterii metafizice și să favorizeze afirmarea unei noi reprezentări despre condiția, sensul și finalitatea construcției metafizice.

Care sunt totuși rațiunile ce pot motiva acceptarea unei teorii metafizice a cunoașterii, cum este cea propusă de Blaga? Fără îndoială, că ele sunt acele rațiuni ce pot susține aderența la orice teorie metafizică; teoria va putea fi acceptată dacă satisface anumite condiții minimale și întrunește anumite caracteristici lăuntrice de excelență. Se mai impune însă o precizare a cărei însemnătate ar putea fi cu greu subapreciată. În calitatea ei de perspectivă, de viziune asupra absolutului, o teorie metafizică nu se va susține numai prin satisfacerea unor condiții minimale de consistență și acord cu faptele experienței, precum și a unor exigențe de excelență, ci și prin considerarea consecințelor pe care le implică. Aceste consecințe pot fi judecate din punctul de vedere al măsurii în care se armonizează cu acele opțiuni privitoare la sensul vieții ce exprimă identitatea unei colectivități și culturi istorice, precum și conștiința de sine a unei personalități creatoare. Această condiție supremă de coerență subliniază relativitatea construcției metafizice, înrădăcinarea ei istorică și locală, calitatea ei de a exprima capacitățile, aptitudinile și preferințele spiritului creator de cultură. Pentru Blaga, ceea ce vorbește până la urmă în favoarea teoriei cenzurii transcendente este însușirea acesteia de a se armoniza cu opțiuni valorice ireductibile ce nu pot pretinde o recunoaștere generală. Este vorba în acest caz de opțiuni care dezvăluie înclinații ce ar putea fi mai degrabă sugerate decât desemnate, numindu-le *luciferice*. Avem în vedere primatul demiurgului în raport cu veracitatea, al creației față de morală. Timpul, istoria sunt singurele în măsură să judece asemenea opțiuni. Verdictul lor, precum și atracția pe

care o pot exercita anumite caracteristici lăuntrice ale unei plăsmuiri identice cum sunt simetria, frumusețea arhitectonică, forța de sugestie sau coerența, vor decide, în cele din urmă, asupra perenității unei construcții metafizice.

Contururile acelei reprezentări despre metafizică care inspiră și legitimează totodată opera filosofică a lui Lucian Blaga se desprind astfel cu destulă claritate. Sistemele metafizice nu au reprezentat, nu reprezintă și nu pot să reprezinte *știință* în sens de cunoaștere obiectivă, impersonală și universal valabilă. Limitele științei teoretice sunt limitele în care construcțiile ei se află sub controlul experienței. Transcendentul nu este și nu poate fi obiect al cunoașterii științifice. În opoziție cu idealul tradițional al cunoașterii metafizice se profilează un nou ideal, idealul construcției metafizice. Opera metafizicianului nu poate oferi cunoașterea universal valabilă, ci doar o reprezentare asupra absolutului. Sistemele metafizice pe care le reține istoria sunt tot atâtea interpretări ale absolutului cu mijloace conceptuale, în regimul rigorilor gândirii teoretice. Diversitatea construcțiilor metafizice este în principiu nelimitată, ca și cea a formelor vieții și a creațiilor artistice. Fiecare metafizică de care trebuie să se țină seama are probleme care sunt numai ale ei, un mod aparte de a întreba, o rețea de concepte, de distincții și corelații conceptuale prin care se edifică, pe terenul unor cunoștințe și experiențe comune, o lume aparte. Câte genii metafizice tot atâtea sisteme metafizice. Sistemele metafizice nu se opun unele altora în sensul că ele se anulează reciproc. Ele nu sunt depășite în înțelesul pe care îl dă Hegel cuvântului. În istoria gândirii metafizice nu există nici cumulare, nici integrare a vechiului în nou, nici progres. Marile construcții metafizice sunt universuri închise și sieși suficiente. Ele stau unele alături de celelalte, ca și marile opere de artă. În opoziție cu impersonalitatea creațiilor științifice, care se impun în mod constrângător tuturor acelor competenți, prin orice sistem metafizic demn de atenție ne vorbește o epocă culturală, spiritul unei anumite comunități și se afirmă individualitatea

unei gândiri și sensibilități omenești în ceea ce ele au unic și irepetabil. Metafizica ilustrează, așadar, la fel de bine ca și arta, ceea ce opune creația conformității, ca redare sau oglindire, invenția descoperirii, subiectivitatea, ca afirmare a individualității, impersonalității. Constantin Noica a știut să dea relief acestei teme în stilul său colocvial inimitabil. Iată doar o mostră : „M-a întrebat de curând cineva de ce, făcând filosofie, am orgoliul gândului propriu. De ce nu îmi e de-ajuns Platon sau Hegel. Vreau să-ți spun și ție ce i-am răspuns. În general, orice om trăiește prin delegație: social, delegi un președinte să se ocupe de ființa ta colectivă. Sau îl delegi pe Heisenberg să-ți spună cum stau lucrurile în fizică... Nu-ți trăiești *absolutul privat* (subl. mea — M.F.) prin delegație. Or, dacă fac filosofie, nu vreau s-o fac prin delegație. Nu vreau să-l deleg pe Hegel să-mi spună cum stau lucrurile în filosofie. Dacă nu ajungi la asta, nu poți pretinde că faci filosofie"[42]. A califica o construcție filosofică demnă de atenție drept ceva ce exprimă un „absolut privat" nu înseamnă decât a spune că ea reprezintă creație în sensul absolut al cuvântului. Acest fel de a vedea și de a face filosofie, care a primit o expresie aș zice clasică în opera lui Blaga, a făcut epocă în cultura românească, o cultură care a fost și este dominată până astăzi de scriitori. Un istoric și critic literar cu o reputație unică nota într-o carte de căpătâi a mai multor generații de intelectuali români : „Lucian Blaga e cel dintâi care a încercat să ridice un sistem filosofic integral, cu ziduri, cu 'cupolă' și să dea acestei filosofii o aplicare la realitățile naționale. Meritul este în afară de orice discuție. Oricât de nedumeriți s-ar uita profesorii de filosofie universitară, adevărata gândire românească se inaugurează aici... Este adevărat că orice sistem impune în definitiv prin imaginație, însă poezia metafizicianului aparține sentimentului logic"[43]. Puterea de atracție a

---

[42] Vezi Gabriel Liiceanu, *Jurnalul de la Păltiniș*, Editura Humanitas, București, 1991, p. 113.

[43] G. Călinescu, *Istoria literaturii române de la origini până în prezent*, ediția a II-a, revizuită și adăugită, Editura Minerva, București, 1982, p. 951.

modelului propus de opera filosofică a lui Blaga rămâne vie și intactă până în zilele noastre. Nici prestigiul eseisticii filosofice, nici marea autoritate a școlilor criticiste și analitice occidentale nu au putut-o zdruncina.

CONSTANTIN NOICA: ONTOLOGIA ÎNTRE GÂNDUL PROPRIU ȘI SISTEM

Spre deosebire de Lucian Blaga, Constantin Noica nu a formulat o metafilosofie și a enunțat doar ocazional și fragmentar considerații asupra unor condiții de excelență ale creației filosofice. Poziția lui a fost în unele privințe apropiată de cea a lui Blaga, un autor pe care îl admira fără rețineri și ca filosof[44]. Schematizând, aceste apropieri ar putea fi fixate astfel: filosofia își găsește împlinirea în sistem ; „filosofia mare" va fi o construcție conceptuală sistematică; sistemul filosofic nu dezvăluie o realitate transcendentă, nu pătrunde o ordine ascunsă preconstituită, și constituie o reprezentare personală a creatorului său asupra sensului ultim al întregului care este lumea.

Filosofia speculativă, așa cum a înțeles-o Noica, este ontologie, gândirea asupra ființei. Ființa este tema centrală, dacă nu cumva tema unică a filosofiei speculative. Ea este în orice caz tema ei de început. Noica va sublinia adesea contrastul dintre ceea ce el califică drept *filosofie mare, autentică* — gândirea ființei — și *filosofia critică* ca cercetare a condițiilor cunoașterii și ale științei sau *filosofia inductivă*, ca

[44] Merită citite textele lui Noica despre Blaga, strânse recent sub titlul *Introducerea la filosofia lui Blaga*, pentru a înțelege cât de sus s-au putut ridica valurile entuziasmului lui Noica la o vârstă când avea o conștiință deplină a semnificației propriei sale filosofii: „A văzut lumea, a străvăzut lumea și ne-a dat miracolul acesta care este sistemul său filosofic. Putem spune liniștiți astăzi că secolul XIX culminează prin Eminescu, secolul XX prin Lucian Blaga" (C. Noica, *Simple introduceri la bunătatea timpului nostru*, Editura Humanitas, București, 1992, p. 172).

sinteză a celor mai generale concluzii ce pot fi desprinse din cunoașterea științifică a lumii și a omului. Ținta strădaniilor lui Noica pare să fie reabilitarea filosofiei speculative, al cărei ultim exponent de seamă i se pare a fi fost Hegel, împotriva tendințelor dominante în gândirea secolului XX. O reabilitare a filosofiei speculative însemna din punctul său de vedere regăsirea unicei rațiuni de a exista a filosofiei, a identității ei ireductibile. Ființa este tema ce rămâne rezervată gândirii pure în sensul că este principial inaccesibilă gândirii comune și cunoașterii științifice. De ce nu a fost înțeles și acceptat întotdeauna acest punct de vedere, îndeosebi în filosofia modernă? Noica lasă să se înțeleagă că motivul a ceea ce el socotește a fi o mare și fatală neînțelegere este că ființa a fost gândită adesea de metafizicieni drept *obiect* și, prin urmare, ca obiect al *cunoașterii* în sensul curent al termenului. O dată ce metafizica pășește pe acest făgaș, ontologia în înțelesul ei originar, autentic, se pierde, crede Noica. Reabilitarea filosofiei speculative nu va fi cu putință decât printr-o regândire a ființei și, prin aceasta, și a ontologiei.

Un motiv al gândirii lui Noica, pe care îl regăsim ca temă centrală și în metafilosofia lui Blaga, va fi, așadar, delimitarea față de metafizica clasică, de ontologia tradițională. Ontologia tradițională s-a înțeles pe sine drept o cunoaștere cu valoare obiectivă a ființei, înțeleasă ca existență transcendentă, eternă, neschimbătoare, incoruptibilă, situată *altundeva,* adică dincolo de cele reale, de fenomen. Gândind în acest spirit, filosofii au dublat lumea fenomenelor, imperfectă, mundană, cu o lume perfectă, supramundană. Concepând ființa drept ființă perfectă, ei au afirmat demnitatea acesteia, contestând, totodată, diversitatea realului. În măsura în care a gândit ființa ca transcendență, ca exterioară și opusă concretului, „ontologia trecută" a proclamat lipsa de ființă sau *des-ființarea* celor reale, a lucrurilor, ființelor și creațiilor culturii. Gândită în acest fel, ființa a putut apărea ca obiect al cunoașterii, al științei supreme, al științei științelor, tot așa cum fenomenele sunt obiecte ale cunoașterii comune și ale științei în sensul curent al termenului. Ceea ce Noica descrie drept o proiectare a principiilor ontologice din *real*

în *sublim*[45] are drept corolar necesar conceperea ființei ca existență și ordine preconstituită ce constituie obiectul cunoașterii contemplative sau pure și înțelegerea ontologiei ca știință supremă. Potrivit conceptului clasic al științei, ontologia va fi gândită drept sforțare de dezvăluire, printr-o facultate privilegiată a spiritului, a unui obiect preconstituit, drept scoatere la iveală și descrierea a ceva care a fost până atunci ascuns, necunoscut. Critica kantiană a metafizicii tradiționale este, de fapt, o critică a acestei ontologii a ființei absolute. Ea este o critică legitimă în măsura în care ființa va fi înțeleasă ca obiect al cunoașterii, un obiect care are, desigur, o demnitate aparte, datorită naturii sale sublime, inteligibile, dar este totuși, până la urmă, *obiect* aidoma obiectelor cercetării științifice. Or, atâta vreme cât ontologia își concepe obiectul drept ființă perfectă, absolută și pretinde că reprezintă o cunoaștere a acestui obiect, ea va trebui să-și susțină pretențiile. În acest sens, demersul kantian, cercetarea critică a posibilității metafizicii ca știință, poate să fie pentru Noica unul perfect îndreptățit. Într-adevăr, autorul *Criticii rațiunii pure* caută răspunsul la întrebarea dacă și cum este posibilă metafizica, ca știință, din perspectiva pretenției pe care și-au asumat-o marii metafizicieni de până atunci, aproape fără excepție, pretenția că prin natura obiectului ei și a facultăților de cunoaștere pe care le pune la lucru metafizica reprezintă știința prin excelență. „Prin simplul fapt că presupune, instituie ori infereazā o ființă absolută, ea (metafizica sau ontologia clasică – n.m., M.F.) pune în mijloc mai de-

---

[45] „Încă de la Presocratici se poate urmări trecerea aceasta de la principii ontologice în *real* la principii ontologice în *sublim*. Apa lui Thales, aerul, focul puteau fi sacre, ele nu erau însă sublime, ca ființa lui Parmenide, numărul lui Pitagora sau, mai târziu, Ideea de bine a lui Platon (nu și Ideile), Mișcătorul nemișcat al lui Aristotel, până la Unul lui Plotin... Părea că nu se poate defel căuta ființa în lucruri, care n-o revendică pentru ele, dar nu se poate căuta nici în simbolurile, structurile și legile științei, care nu redau ființa, ci doar aspectul cognitiv al realităților. Atunci nu s-a mai făcut ontologie, sau, când s-a făcut, ființa a fost mai departe proiectată în absolut" (C. Noica, *Devenirea întru ființă*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981, p. 174).

grabă o problematică a *cunoașterii* ori a *accesului* la ființă decât problematica ființei"[46]. Această observație merită toată atenția. Căci ea indică în mod clar că delimitarea lui Noica de ceea ce numește „ontologia trecută" sau „ontologia ființei perfecte" se face cu totul în alt plan decât cel al examinării critice a limitelor facultăților noastre de cunoaștere. Ceea ce devine acum obiect al discuției și problematizării nu este dacă și cum pot fi susținute pretențiile ontologiei la o cunoaștere cu valoare obiectivă, ci un mod de a gândi ființa ce conferă sens unor asemenea pretenții. Și anume, gândirea ființei ca deosebită de cele reale, pe care avem a o căuta dincolo și deasupra acestora. Confruntarea cu această perspectivă, înfruntarea ei, delimitarea continuă față de ea poate fi socotită una din temele centrale ale filosofiei lui Noica. Autorul *Devenirii întru ființă* nu obosește să revină și să insiste asupra ideii că ființa nu poate fi despărțită de lucruri, că fiecare lucru este punct în câmpul ființei. Două dintre primele capitole ale *Tratatului de ontologie* exprimă deosebit de net acest gând. Titlurile lor sunt: *Ființa însă nu este, fără ultimul dintre lucrurile ce sunt; Aceasta înseamnă că ființa nu poate fi căutată altundeva.* Momentul decisiv al despărțirii de „ontologia trecută" îl reprezintă pentru Noica înțelegerea că ființa nu este altundeva, adică în „alt undeva", nu este, așadar, o a doua lume, separată de lumea în care trăim. Altfel spus, desprinderea survine o dată cu delimitarea de „ontologia lumilor scindate". „Problema ființei – va spune Noica – nu este de-a fi altundeva, este în fond de a fi altfel"[47].

Este o altă aserțiune asupra căreia se cuvine să ne oprim. Acest „a fi altfel" pare să semnifice cel puțin două lucruri. Primul dintre ele este că ființa nu constituie un mediu exterior în raport cu toate ce sunt reale. Căci deși nici un lucru nu este cu adevărat ființă, nimic din cele ce sunt reale nu sunt străine de ființă. Noica va stărui asupra calificării actului de a despărți ființa de real drept cel mai nefilosofic act al gândirii. Este ceea ce îi imputa el în primul rând lui Aristotel

[46] *Devenirea întru ființă*, pp. 190–191
[47] *Ibidem*, p. 178.

„fiul de medic", adică fiul unuia din casta celor a căror muncă constă în primul rând în a tăia, a separa și a despărți. Această despărțire a ființei de real este echivalentă, în judecata foarte severă a lui Noica, cu o coborâre din filosofie în simțul comun, în acel mod de a gândi ce are „tendința să *separe* acolo unde nu poate uni"[48]. A gândi filosofic înseamnă dimpotrivă a urmări pretutindeni mersul de la „mediul exterior" la „mediul interior", „interiorizarea exteriorului, modul cum ființa pătrunde în toate cutele realității și a face din acest mers o temă"[49]. Noica a recunoscut și a semnalat nu o dată în această temă inspirația autentic platoniciană și hegeliană a gândirii sale. Într-o formulare concisă, ce servește de asemenea drept titlu de capitol al *Tratatului de ontologie*: „Se poate deci spune : singura ființă nu este, tot restul are parte de ființă"[50]. „A fi altfel" mai semnifică și altceva, și anume ceva ce mi se pare hotărâtor pentru o apropiere de înțelegerea noiciană a filosofiei: ființa nu este doar întotdeauna în lucruri și nu „alt-undeva", dincolo de lucruri sau deasupra lucrurilor, dar ea nu este propriu-zis *obiect*, ceva ce poate deveni, prin urmare, obiect al cunoașterii, în sensul pe care îl conferă termenului gândirea comună, știința modernă, precum și acea tradiție ontologică pe care Noica înclină să o socotească caducă. Ființa nu este în viziunea lui Noica nici substanță, nici relație, nici idealitate pură, exterioară conștiinței filosofice. Nu există și nu poate exista o știință a ființei. Căci „ființa ca ființă" nu are ca atare existență, ci doar „întrupare posibilă". „În măsura în care reprezintă mai mult decât virtualitate, ființa este acel ceva ce se manifestă pretutindeni în ceea ce „se distribuie fără să se împartă (divide)"[51]. Suntem conduși astfel spre concluzia că ontologia nu este pentru Noica pur și simplu cunoaștere despre ceva, deoarece

---

[48] *Devenirea întru ființă*, p. 188.

[49] *Ibidem*, p. 340.

[50] *Ibidem*, p. 185. În anul apariției *Devenirii întru ființă*, Noica remarcă în treacăt, într-o scrisoare, cu privire la ceea ce numea „ontologia mea": „Tabla de materii de la vol. II vă spune aproape totul despre ea".

[51] Vezi îndeosebi remarcile concluzive de la p. 390.

ea nu caută și nu găsește o ordine preconstituită, ci, dimpotrivă, conferă *înțelesul* sau *sensul* lucrurilor, îmbogățind astfel lumea. Filosoful care propune o ontologie nu pretinde să dezvăluie ceva ce subzistă independent de actul luării la cunoștință, ci propune ceva. Dacă am formula cu o claritate ce ar putea fi nelalocul ei sau riscantă într-o asemenea materie și într-o încercare de a prezenta vederile unui autor cum este Noica, am spune: conștiința filosofică nu captează pur și simplu ceva preexistent, ci conferă sensul lucrurilor, adică le *înființează*.

O indicație cu privire la distincția dintre o filosofie ce *descoperă, dezvăluie, captează* și una ce *propune, instituie, în-ființează* ne-o poate oferi și reformularea pe care o dă Noica distincției hegeliene dintre intelect (*Verstand*) și rațiune (*Vernunft*). Pentru Noica știința este rezultatul muncii intelectului, pe când filosofia speculativă, filosofia autentică este opera rațiunii. „*Intelect — rațiune.* Intelectul caută să dea *cunoștințe*, rațiunea dă *înțelesuri*. Primul se oprește (cu grecii, de ex.) și se sperie (antinomii, infinit) de irațional; al doilea integrează iraționalul"[52]. Rațiunea nu este gândire impersonală, așa cum este intelectul. Ea reprezintă gândirea centrată, orientată spre ființă. Distincția dintre filosofie și cunoaștere va fi, astfel, trasată cu toată claritatea. Prin cunoaștere aflăm cum sunt lucrurile și de ce sunt ele așa și nu altfel. Cu alte cuvinte, cunoașterea descrie și explică ceva ce preexistă cunoașterii, ceva ce are o subzistență și o constituție ce sunt independente de actul luării la cunoștință. Idealul cunoașterii este, așadar, realizarea unei conformități cât mai depline cu obiectul ei, atingerea acelei obiectivități ce implică neutralitate axiologică și impersonalitate, a ceea ce Noica va numi „ethosul neutralității". Conștiința filosofică, ca exercițiu al rațiunii, vine după experiența vieții, după cunoaștere în genere și știință. Ea nu reprezintă, așa cum s-a crezut și s-a afirmat adesea, o încoronare a științei — știința supremă — ci

[52] C. Noica, *Jurnal de idei*, Editura Humanitas, București, 1990, p. 386.

ieșirea deplină din orizontul cunoașterii. „Știința îți dă cunoaștere, filosofia, înțelesuri“[53]. În unul din sensurile pe care le conferă Noica distincției dintre intelect și rațiune, intelectul *descoperă*, în timp ce rațiunea *postulează*. Acela se gândește de sine stătător și se ridică prin exercitarea rațiunii la o conștiință filosofică, adică nu vrea „să trăiască prin delegație în materie speculativă“, postulează o ordine și dă astfel noi înțelesuri tuturor faptelor ce constituie obiect de cunoaștere, le integrează rațiunii, le *raționalizează* pentru a spune așa, și propune în acest fel o interpretare a *întregului* care este lumea, experiența umană și cultura. Câte mari filosofii speculative, tot atâtea conștiințe filosofice. Conștiințe filosofice diferite vor conferi, desigur, sensuri sau înțelesuri deosebite întregului. O anume conștiință filosofică nu se va impune unor minți structurate de linii de forță diferite, așa cum se vor putea impune rezultatele unei cercetări tuturor celor pregătiți să le reproducă. Viața speculativă a unui spirit va fi viața într-o configurație de sensuri ultime pe care și-o construiește singur, fie în una pe care o adoptă, deoarece răspunde cel mai bine acelor predispoziții și înclinații ce-i prefigurează destinul ca ființă capabilă să se ridice în orizontul gândirii pure. Și dacă filosofia nu este *cunoașterea* în sensul comun al cuvântului, adică în conformitate cu un obiect preexistent și preconstituit, atunci în filosofie nu vor putea exista, așa cum există în știință, rezultate cu semnificație obiectivă, adică rezultate ce se impun în mod constrângător tuturor celor competenți și interesați, înainte de toate, în cunoașterea adevărului. Noica își va asuma fără echivoc această consecință a afirmării caracterului orientat, postulativ și liber-constructiv al rațiunii. El va insista asupra delimitării condiției intelectuale a sistemelor filosofice, în calitatea lor de construcții ale rațiunii, ale gândirii speculative, prin raportare la impersonalitatea cunoștințelor științifice. Și o va afirma apăsat în *Introducerea Tratatului de ontologie*, recunoscând că în filosofie, așa cum o înțelege el, lucrurile tre-

[53] C. Noica, *Jurnal de idei*, p. 207.

buie luate mereu de la început: „Calea rațiunii matematice este una pentru orice ființă rațională și de aceea se poate numi cale regală , iar aceeași rațiune de cunoaștere este calea regală și în orice știință. În schimb, căile rațiunii filosofice sunt, în comparație cu această cale, simple poteci, greu croite de fiecare, când nu sunt căi ce se înfundă, „Holzwege", cum spunea Heidegger. Capătul de drum este totuși unul singur: ființa[54]. Prin raportare la obiectivitatea rezultatelor gândirii științifice, Noica va trebui să admită că ceea ce ne propun marile spirite speculative nu sunt până la urmă decât „plăsmuiri", așa cum sunt și creațiile geniului artistic. Căci asemenea spirite pot pretinde pentru operele lor tot atât de puțin o valabilitate universală cât o pot pretinde artiștii. Filosoful speculativ, ca și artistul, speră că opera lui va găsi un ecou în cât mai multe spirite, că va putea câștiga interesul și adeziunea contemporanilor, și chiar a posterității. Dar nici unul, nici celălalt nu vor merge atât de departe încât să califice un spirit drept strâmb, rău, inapt sau lipsit în genere de sensibilitatea speculativă ori artistică doar pentru că el nu s-a deschis deplin creației lor, nu și-a însușit-o drept normă, drept sistem esențial de referință. A recunoaște și a accepta toate acestea nu înseamnă, până la urmă, decât a recunoaște și a accepta deosebirea nu întotdeauna abruptă și totuși de multe ori incontestabilă dintre *descoperire* și *creație*. Din această perspectivă Noica va semnala, ba chiar va sublinia, apropierea dintre filosofia speculativă și marea artă : „Comparația cu artele spune filosofiei mai puțin pe linia frumosului ; undeva e exterioară. Dar pe linia creativității, filosofia întâlnește în adânc arta, este chiar una cu ea într-un sens. În orice caz, pentru actul ei creator nu cere o paradigmă mai bună decât arta"[55]. Convergența unor asemenea considerații cu cele ale lui Blaga cu privire la natura personală și, în acest sens, subiectivă a unei construcții filosofice sare în ochi.

---

[54] C. Noica, *Devenirea întru ființă*, p. 170.

[55] *Poveste cu doi necunoscuți: Constantin Noica — Ion Ianosi*, în 'Apostrof', an. VII, nr. 1-2, 1996, Cluj, p. 20.

Blaga și Noica vor putea spune împreună: câte genii speculative, tot atâtea mari sisteme filosofice. Se cuvine a fi semnalată totuși o deosebire ce reprezintă, cred, mai mult decât o simplă nuanță. În timp ce Blaga privește sistemele filosofice ca *Weltanschauung*-uri, adică drept universuri închise și sieși suficiente, ce stau unele alături de celelalte, la fel ca și operele de artă reprezentative pentru epoci și stiluri distincte, Noica pare tentat să creadă că există totuși o anumită convergență în străduințele și înfăptuirile marilor spirite speculative. El lasă să se înțeleagă că o nouă construcție ontologică merită atenție dacă și numai dacă reia, pune într-o lumină nouă și integrează într-un orizont mai cuprinzător gânduri ale unor mari minți speculative ale trecutului. Voi spune că, în ciuda unor rezerve ocazionale, Noica nu pare să fi socotit speculațiile sale drept exerciții cu semnificație mai mult locală, într-o „cultură mică". Mai degrabă, el lasă impresia că a văzut în propriile sale încercări un pas înainte într-o direcție pe care o indică opera unor titani ai gândirii. Referirile sale repetate la Platon și Hegel și în genere maniera de a se raporta la marea tradiție filosofică în *Încercarea asupra filosofiei tradiționale* spun mult în această privință. Pe linia gândului propriu, Noica a încercat, chiar dacă nu într-un mod sistematic și consecvent, să refacă un mare lanț al gândirii despre ființă. Referirile sale la doisprezece mari filosofi, la patru sau două minți înalt speculative, ar putea fi considerate și din acest punct de vedere.

Am semnalat în treacăt că valorizarea sistemului, ca semn distinctiv al excelenței filosofice, reprezintă o tradiție în cultura românească modernă. Nu va surprinde, desigur, că spirite sobre, liniare, aproape obsesiv înclinate spre delimitări, disocieri, clarificări conceptuale și argumentație, ba chiar pedant metodice, au cultivat sistemul ca formă de viață filosofică. Căci recunoscându-și posibilitățile limitate de a exploata resursele sugestive ale limbajului, ele au bune temeiuri să creadă că nu vor trebui să sacrifice nimic esențial supunându-se rigorilor pe care le implică gândirea în sistem. Cu totul altfel stau însă lucrurile în cazul acelor minți rare ce

reunesc o certă vocație speculativă cu o extraordinară înzestrare pentru scris. Blaga a fost un poet autentic iar Noica, chiar dacă nu a scris literatură, ni se înfățișează drept un adevărat vrăjitor al limbii, un mare *scriitor*, în sensul literal al cuvântului. Stilul său este unic, inimitabil și a făcut pe bună dreptate carieră în literele românești. (Lucru invederat de altfel de eșecul celor ce au încercat să-l imite.) Nici cei ce au mai puțină simpatie, și chiar mai puțină considerație pentru Noica nu vor contesta calitatea cu totul aparte a scrisului său, forța de iradiere și capacitatea de a subjuga mințile pe care acest scris l-a conferit ideilor sale. Unii dintre aceștia s-au întrebat, nu fără o doză de malițiozitate, ce ar mai rămâne din Noica-gânditorul fără fluiditatea, capacitatea de antrenare și forța sugestivă excepțională a scrisului său[56]. Nu ar fi fost oare mai în mersul firesc al lucrurilor dacă personalități cum au fost Blaga și Noica, dând curs interesului lor pentru „întrebările ultime", ar fi ales o altă formă de viață filosofică, reflecția existențială așa cum a făcut un alt mare „scriitor", Emil Cioran? De unde adeziunea lor de neclintit pentru gândirea în sistem? La asemenea întrebări nu se poate răspunde decât făcând presupuneri pe care nu avem cum să le controlăm și să le asigurăm. Blaga și Noica au fost oameni formați la școala culturii germane. La răscrucea secolelor, prestigiul

---

[56] Iată o singură mărturie, ce capătă relief și grație severității neobișnuite a judecății formulate aici asupra filosofului Noica: „La receptarea mai largă și la succesul lui Noica n-a contribuit poate atât de mult maniera lui mai distinsă și mai subtilă de a flata instinctele tribale, cât eleganța stilului. O cursivitate și o limpezime extraordinară dau iluzia transparenței, impresia că ideile exprimate sunt clare... Scrisul frumos e un atuu imbatabil în acel cerc de cultură, uitându-se că în gândirea filosofică sau eseistică 'frumosul' nu poate fi conceput în afara categoriilor de 'coerență', 'adevăr', sau măcar afirmație netă, convergentă cu restul. După părerea mea, Noica aduce în cultura română exact ce n-ar trebui sau contrariul a ceea ce ar trebui. Ce i-ar face bine acesteia ar fi îndemnul și exemplul aplicării modeste, cu seriozitate, asupra lucrurilor spiritului — fără frumosisme, obscurantisme și genialitate incongruentă, cu mult praf în ochi". (*Mariana Șora către Gabriel Liiceanu*, în *Epistolar*, Editura Cartea Românească, București, 1987, p. 240.)

sistemului atinsese în filosofia de limbă germană o înălțime greu de depăsit. Era epoca neokantienilor și a școlii istorice a lui Dilthey, o orientare inspirată și de reflecțiile metafilosofice ale bătrânului Schopenhauer. Reprezentarea dominantă în epocă era că o manipulare cu un minimum de acuratețe a conceptelor și ideilor filosofice este posibilă numai în sistem. Delimitările conceptuale, arhitectonica ideilor și rigoarea argumentării erau larg recunoscute drept valorile ce disting gândirea filosofică de acele „viziuni despre lume" pe care ni le oferă religiile și artele. Or, împlinirea exigențelor pe care le implică acceptarea unor asemenea standarde, socotite universale, ale excelenței filosofice, nu părea posibilă în afara sistemului. Este puțin probabil ca Blaga și Noica să fi reușit vreodată să se desprindă pe deplin de asemenea reprezentări de care au fost profund impregnați în ambianța filosofică a anilor lor de formare. Un temperament artistic prin excelență cum a fost Blaga pare să fi fost atras de sistem, între altele, datorită prestigiului pe care îl avea în ochii săi considerații estetice, de simetrie. Sistemul îi apărea nu numai drept singura formă adecvată unui conținut pur conceptual, ci și drept proba supremă a unei capacități ținute la mare cinste, aceea de a turna un asemenea conținut în forme riguros simetrice. Noica pare să fi fost mai puțin impresionat de asemenea modele ale virtuozității filosofice. Raționalist, ca și Blaga, el s-a raportat, cel puțin în anii maturității sale filosofice, cu o anumită moderație și spirit al nuanțelor la acele rigori ale clarificării conceptuale și ale stringenței argumentative ce erau la mare preț în cultura filosofică a anilor tinereții sale. Poate că în această direcție înrâurirea incontestabilă dar niciodată discutată și clarificată a profesorului său favorit, Nae Ionescu[57], ar fi putut avea un efect relaxant. Un lucru pare să fie totuși clar. În adeziunea lui Noica la gân-

[57] Să recunoaștem că lui Noica i-ar fi fost greu să se exprime explicit și limpede în această privință, cel puțin după instaurarea regimului comunist în România. Căci într-un asemenea efort de clarificare implicațiile culturale, ideologice și chiar politice ale atașamentului său pentru profesorul Nae Ionescu nu ar fi putut fi ocolite.

direa în sistem, considerațiile privitoare la arhitectonica exterioară a construcției speculative nu au jucat niciodată vreun rol. Preocupări constructive conduse de imperative de simetrie dădeau pentru Noica mai degrabă sensul „rău" al ideii sistemului. În ontologie, așa cum a conceput-o el, sistemul nu este ceva de dorit, un model de închidere, coerență și simetrie arhitectonică spre care trebuie să tindem, ci o prezență de neocolit. Reflecții de ordin principial, precum și considerații istorice l-au condus pe Noica la concluzia că o ontologie demnă de luat în seamă se construiește întotdeauna pornind de la un gând nou. Elaborarea și desfășurarea sistematică a acestui gând va lua în mod necesar forma sistemului. Rațiunea acestui fapt este simplă. Așa cum am văzut, ontologia autentică nu este pentru Noica rezultatul unui efort de a pătrunde cu mintea o realitate transcendentă preconstituită. Căci de vreme ce cuprinderea și epuizarea unui întreg, gândit ca pură exterioritate, nu va putea fi în nici un fel garantată, sistemul rămâne ceva artificial. Cu totul alta este situația dacă gândirea ontologică nu urmărește să dezvăluie pur și simplu ceva preexistent, ci conferă noi sensuri realului, îmbogățindu-l în acest fel. Aceste sensuri nu vor putea fi, prin natura lucrurilor, parțiale, fragmentare, eterogene. Tema unei ontologii ce merită acest nume va fi un gând cu privire la înțelesul sau sensul întregului. Elaborarea sau desfășurarea acestui gând nu este posibilă decât într-un singur fel, și anume prin introducerea unor concepte, distincții sau corelații conceptuale de natură să îngăduie punerea tuturor faptelor, experiențelor și creațiilor culturii, a realului și posibilului sub semnul acestui gând. Și tocmai articularea coerentă a tuturor acestor elemente constituie *sistemul.* Tema se afirmă și se impune prin sistem în sensul că osatura conceptuală a sistemului face posibilă propagarea ei în toate zonele existenței, suprimarea acelei eterogenități și complementarități a sensurilor ce a susținut și susține conflictul concepțiilor despre lume și al ideologiilor, învăluirea și cuprinderea diversității a tot ceea ce există sau poate fi gândit în genere în lumina unui singur gând. Numai prin elaborarea temei în sistem se veri-

fică vocația ontologică a acesteia, capacitatea ei de a reuni diversitatea realului și posibilului, de a cuprinde cu adevărat întregul. În acest sens, sistemul reprezintă pentru Noica singura formă de existență posibilă a gândirii speculative. El înseamnă nu numai depășirea diviziunii existenței în zone distincte, ce ar putea deveni obiectul unor „ontologii regionale", ci și suprimarea diviziunii filosofiei în discipline distincte. Cu referire la sistem, în sensul „bun" al cuvântului, Noica nota, că filosofia mare, *ontologia* în sensul pe care-l dădea termenului, „pune în joc o unică mare temă de început — o unitate sintetică, vom spune, adică una obținută prin 'unificare' — ce se desface în părți ce n-a fost compusă niciodată și care susțin întregul edificiu"[58]. Caracterul exclusivist al acestei viziuni asupra filosofiei se cuvine a fi subliniat cu insistență. Noica ar spune că mulți oameni instruiți, cu o anumită independență de spirit și cu interes pentru idei generale, filosofează. Alții, nu puțini la număr astăzi, se îndeletnicesc, de cele mai multe ori profesional, cu cercetarea filosofică. *Filosofi*, în sensul strict al cuvântului, ar fi însă puțini. Un om devine *filosof* când are o idee unică, adică atunci când intră în posesia *temei sale*. Tema este începutul filosofiei, iar sistemul împlinirea ei. Filosofiile majore vor fi, așadar, toate sisteme. Cum am amintit deja, Noica, spre deosebire de Blaga, nu a dat și o metafilosofie. Multe din observațiile și exprimările sale răzlețe și ocazionale sprijină însă presupunerea că tocmai sistemul era în ochii lui nota definitorie a „filosofiei mari", notă ce-i fixează identitatea conferindu-i calitatea de expresie supremă a spiritului și de încoronare a unei culturi. În felul în care gândea asupra identității filosofiei, Noica pare să fi stat în umbra lui Hegel. Arta ar fi limitată, deoarece nu se poate ridica la concept. Iar limitarea fatală, de nedepășit a științei, ar consta în capacitatea ei de a ne oferi un înțeles, un sens al întregului. Este ceea ce Noica va exprima adesea spunând că știința constituie un câștig doar pe linia exactității, exactitate ce riscă însă să rămână

---

58 *Simple introduceri...*, p. 168.

goală, deoarece nu atinge „adevărul". Filosofia, ca și arta, este îndreptată spre concret, dar interesul ei se concentrează asupra a ceea ce este general sau universal în concret. Poziția privilegiată a filosofiei în câmpul culturii ar fi dată, prin urmare, tocmai de sistem. Sistemul înseamnă cuprinderea și dominarea întregului prin concepte. El realizează, așadar, ceea ce arta, știința, celelalte configurații ale culturii nu pot în principiu să înfăptuiască. Asemenea considerații ar putea arunca o anumită lumină asupra unor observații ale lui Noica, cum ar fi aceasta : „Se spune: un sistem înseamnă a vedea totul prin ochelari colorați. Aș spune: înseamnă a vedea totul prin ochelari, pur și simplu. Adică a vedea *mai bine*"[59]. Artei sistemul îi rămâne străin, deoarece ea nu lucrează cu concepte. Știința năzuiește spre sistemicitate, dar nu poate atinge *sistemul*. În științe nu ar putea fi scrise, prin urmare, adevărate tratate. Numai creatorii de sisteme pot produce *tratate* în sensul deplin al cuvântului. Noica nu va ezita să dea celei de a doua încercări ale sale în ontologie, cea pe care a publicat-o drept al doilea volum al *Devenirii întru ființă*, titlul *Tratat de ontologie*.

Tema ontologiei lui Noica este *devenirea întru ființă*. Pare util să distingem în dezvoltările pe care le găsim în textele sale pe acelea care țintesc să deslușeacă tema de cele care urmăresc să o elaboreze și să o desfășoare într-un sistem. Voi începe cu primele și mă voi referi în continuare la cele din urmă, fără pretenția de a propune o prezentare și analiză cât de cât sistematică a ontologiei lui Noica. Intenția mea este una mai modestă, și anume aceea de a scoate în evidență inspirația de bază și unele particularități ale unui stil de gândire ce se lasă greu prins în formule, precum și de a semnala o tensiune semnificativă între ambiția sistemului, pe de o parte, și dificultățile de a integra într-o structură sistematică o gândire cu orientarea și intențiile ce sunt caracteristice gândirii lui Noica, pe de altă parte.

---

[59] C. Noica, *Jurnal de idei*, p. 349.

Devenirea ca atare, devenirea „pură și simplă", este înțeleasă de Noica drept prefacere și pluralitate fără de sfârșit și fără nici o orientare. A gândi devenirea „pură și simplă", cum se exprimă el, înseamnă a gândi o lume de prefaceri dominate de o cauzalitate oarbă. Devenirea, atâta timp cât ea este prefacere fără orientare, înseamnă pierdere a ceea ce a fost și producere a noutății, adică *istorie* în înțelesul obișnuit al cuvântului. Prototipul istoriei, ca suită nesfârșită de prefaceri fără orientare, este pentru Noica concepția neodarwinistă a evoluției, așa cum se înfățișează ea, bunăoară, în mult discutata carte a lui Jacques Monod, *Le hazard et la nécessité*. Din această perspectivă, apariția vieții pe planeta noastră a fost un hazard, iar evoluția vieții, așa cum a avut ea loc până astăzi, inclusiv apariția omului, reprezintă o succesiune de evenimente întâmplătoare, în sensul că este produsul unei variabilități oarbe, pur contingente, și a selecției variațiilor în raport cu caracterul lor adaptativ, determinat de caracteristicile accidentale ale ambianței. În devenire ca atare, prefacerile, ca tranziții de la anumite secvențe la altele, reprezintă actualizarea unor posibilități dintr-un spectru larg de posibilități. O diferență mică, uneori chiar foarte mică, în condițiile inițiale, va determina transformarea în realitate a unei anumite posibilități din spectrul cuprinzător al prefacerilor obiectiv posibile. Astfel încât viața ar fi putut foarte bine să nu apară pe planeta noastră, iar evoluția ei să se desfășoare în direcții cu totul diferite de cele în care s-a desfășurat de fapt. În acest sens, devenirea ca atare, devenirea neorientată, reprezintă produsul cauzalității oarbe. Ea poate fi caracterizată drept o negare a ființei. Ființa ontologiei lui Noica nu este ceva ce există pur și simplu, adică ceva neutru din punct de vedere valoric. Noica o gândește, așa cum au gândit-o grecii, adică ca principiul binelui, al ordinii, ca ceea ce este străin de gol și de lipsă și își este sieși suficient. Pagini ce pot fi socotite decisive din primul volum al *Devenirii întru ființă* dezvoltă această temă. Noica socotea că pasul hotărâtor pe care l-au făcut grecii spre o filosofie speculativă autentică este acela de a fi conferit opoziției dintre bine și rău

o semnificație ontologică. Ființa este binele, neființa sau golul, lipsa sunt răul. În tradiția de gândire față de care angajează Noica ontologia, o tradiție ce reprezintă în mod clar antiteza gândirii moderne, „în orice opoziție de termeni unul este 'mai bun' decât celălalt, de orice fel ar fi opoziția, fizică, geometrică, etică, metafizică, ba chiar logică. Cu alte exemple: caldul are ca opus recele, dar este mai bun decât el, uscatul e mai bun decât umedul, plinul decât golul, starea pe loc decât mișcarea, curbul este mai bun decât ascuțitul, măsurabilul decât nemăsurabilul, justul decât injustul (firește), iar ființa decât neființa, firește iarăși. Dar ca să existe și pe plan logic o preferință, aceasta nu mai e firesc pentru un modern — care vede logica doar ca un exercițiu formal — ci un adevărat scandal. Totuși, iată, pentru greci identicul e mai bun decât contradictoriul! Este destul să privim tabloul acesta, alcătuit ca schiță numai, spre a vedea de la început de ce ține preferința, unde anume apare ea ca evidentă: în planul 'moral', în planul adică unde 'mai bun' este la el acasă, și în planul metafizic, adică în opoziția dintre ființă și neființă"[60]. Orice dialectică, așadar și dialectica ontologică este una a Binelui și a Răului. Tradiția de gândire pe care o evocă Noica suprimă, prin urmare, opoziția dintre judecata de valoare și judecata de existență sau de constatare. Căci „faptul că un termen este mai bun înseamnă că este mai angajat în ființă. Prin urmare, judecata de valoare aici ar fi tocmai una de existență. În speță, ar fi o judecată de constatare a unui plus sau minus de existență. Nu se poate deci vorbi de o apreciere,

[60] C. Noica, *Devenirea întru ființă*, p. 105. Acestui pasaj îi corespunde unul dintr-o scriere mai timpurie a lui Noica, *Interpretarea* la dialogul platonician *Lysis*. El începe cu observația : „Pentru cugetul grec *lumea era orientată* ; avea un sens ascendent. Grecii nu sunt imparțiali, indiferenți și nu există neutralitate la ei. *În orice contradicție de termeni se poate surprinde, la greci, o preferință pentru unul din ei*". Pentru ca apoi Noica să precizeze: „Identicul se opune contradictoriului pentru că are mai multă ființă; deci contradicția fundamentală ar fi între ființă și neființă. Dar plinătatea de ființă înseamnă la greci bine, și astfel revenim la rău și bine". (Platon, *Lysis,* Editura Humanitas, 1996, pp. 72-73.)

căci aprecierea rezidă tocmai în constatare“[61]. Gândirea opoziției dintre bine și rău în acest fel, ca o opoziție cu semnificație ontologică, atrage după sine o altă consecință, și anume că nu este cu putință ca binele și răul să stea în echilibru, în cumpănă. Binele trebuie în mod necesar să precumpănească asupra răului. Dacă neființa este corelatul ontologic al răului urmează că răul nu poate să fie absolut, deoarece o lume în care răul este absolut ar înceta să mai existe, să fie. „Lumea atârnă mai mult de partea binelui, ea nu poate fi iremediabil rea. Poate fi oricât de rea, și este în fapt nespus de rea (conștiința tragică de ce altceva ar ține?), dar nu e irevocabil rea. Există undeva un drept de apel către bine. Iar o dată gândit, binele poate fi gândit până la capăt, și cumpăna cade. Binele devine 'cel spre care năzuiește tot ce este' (Plotin, 1, 8, 2). Iar deosebirea supremă dintre bine și rău, e că primul poate fi conceput izolat — desprins, dezlegat, 'absolut' – pe când celălalt nu. El este prins cu necesitate în lanțurile binelui, întocmai unui sclav, cum spune Plotin, legat în lanțuri de aur“. Și mai departe: „Răul nu poate fi rău absolut, neființa nu poate fi, nici ea, neființă, absolută. Iar rațiunea nu are de arbitrat între rău și bine, respectiv între neființă și ființă, ci vede ceea ce este așa cum este: ca atârnând mai mult spre bine și ca preferând permanent ființa“[62]. Suprimarea neutralității axiologice a gândirii ontologice, ruptura hotărâtă cu spiritul filosofiei moderne și efortul de a

---

[61] *Devenirea întru ființă,* pp. 106-107. Iată formularea aceleiași idei în *Interpretarea* la *Lysis*: „;Pentru ei (pentru greci — n.m., M.F.), nu aspectul moral are întâietate în ordinea binelui și a răului; nu judecata de apreciere — e bine așa, nu e bine așa — ci judecata de existență: este sau nu este. Răul desființează lucrurile, le scoate din forma lor, din rostul lor. Când devin informe, lucrurile încetează să fie, în timp ce cu cât au formă mai definită, cu atât sunt mai mult“. (*Op. cit.*, p. 59.)

[62] *Ibidem*, pp. 107-108. Într-un alt pasaj, Noica se exprimă astfel: „Firește 'în jurul oricărei ființe este o imensitate de neființe', cum spune Platon; adică orice lucru este ceva și nu este o mulțime de alte lucruri. Dar aici e vorba de neființare, nu de neființă, iar 'Sofistul' lui Platon a arătat că doar în acest înțeles poate fi acceptată, împotriva 'părintelui' Parmenide, neființa“. (*Ibidem*, p. 115.)

reînvia o veche tradiție de gândire, pe care spiritul dominant al vremii noastre tinde să o socotească apusă pentru totdeauna, pot fi apreciate drept opțiunea hotărâtoare a lui Noica. Ea semnifică instituirea rațiunii — gândirea orientată spre ființă, opusă *intelectului*, gândirea neutră, neorientată — altfel spus, redefinirea distincției hegeliene dintre rațiune și intelect[63]. Rațiunea — gândirea orientată — reprezintă afirmarea ființei, a binelui. Neființa, răul, nu există decât raportată la ființă, la bine, în relație cu ființa. Dialectica autentică, susține Noica, refuză confruntarea imparțială a termenilor contradictorii afirmând pretutindeni orientarea, adică primatul ființei în raport cu neființa. Filosofia ființei, ontologia, ar subzista numai prin afirmarea rațiunii. Acceptarea „ethosului neutralității“ îi apărea lui Noica drept o cădere din filosofie în nefilosofie[64]. Devenirii ca atare, devenirii „pură și simplă“, devenirii în regimul gândirii neorientate ce se raportează neutru la ființă și neființă, devenirii caracterizate drept „o curgere fără a ști, ba chiar interzicând a se ști încotro se desfășoară lucrurile“, devenirii drept o „oarbă și absolută desfășurare a relativului“[65], Noica îi opune *devenirea întru ființă*. A afirma devenirea întru ființă înseamnă a respinge „spiritul contradicției bilaterale“ care opune ființa neființei în același fel în care opune neființa ființei, a recunoaște că neființa nu poate și nu trebuie să fie gândită decât prin raportare la ființă. Înseamnă a recunoaște, cum va spune Noica, că lumea este „ontologic orientată“, orientată spre ființă, spre bine, că ea are „oroare de rău“.

Dificultățile de a preciza gândul devenirii întru ființă țin de prepoziția *întru* căreia Noica îi conferă o semnificație filosofică majoră. *Întru* nu semnifică pur și simplu *în* ci, și *în* și

---

[63] Noica caracterizează însemnătatea instituirii unui concept al ratiunii astfel: „Nu există cu adevărat filosofie a ființei dacă ea nu duce la altă înțelegere a rațiunii. *Măsura pentru înțelegerea problemei ființei ne pare a sta tocmai în regândirea conceptului de rațiune...*“ (*Devenirea întru ființă*, p. 104.)

[64] *Ibidem*. p. 110.

[65] *Ibidem*, p. 109.

înspre. Dacă este *întru ființă*, devenirea este în același timp *înăuntrul* ființei și *spre* ființă. Spirit cu pronunțată propensiune dialectică, Noica acceptă cu dragă inimă și fără reținere, că exprimarea unui gând speculativ va conduce la o criză a logicii obișnuite. *Întru* ar avea tocmai această virtute dialectică de a „ține laolaltă sensuri contradictorii". Dacă devenirea este *întru* ființă, înseamnă că ea *stă* deopotrivă în ființă și se *mișcă* spre ființă. Într-o formulare șocantă din punctul de vedere al simțului comun, Noica va caracteriza devenirea întru ființă drept „*o căutare* în sânul a ceva *dinainte găsit*"[66]. Este aceasta oare o metaforă al cărei sens se pierde atunci când încercăm să-l redăm în termeni conceptuali sau, pur și simplu, un sofism, cum înclină să creadă chiar unii din cei ce au multă simpatie și admirație pentru Noica? Câte ceva vorbește și pentru o presupunere și pentru cealaltă. Căci Noica oscilează nu o dată între concept și metaforă și nu are oroarea față de sofisme caracteristică multor filosofi ce nu acceptă să trăiască decât într-un mediu aseptic din punct de vedere logic. Și totuși amândouă supozițiile sunt prea facile, prea confortabile. Noica însuși lasă să se întrevadă în ce fel gândul său nu sfidează exigențe elementare ale coerenței discursului. Tot ce este real, tocmai fiindcă este, participă într-o măsură cât de mică la ființă, altfel spus, nu este neființă, rău absolut[67]. Devenirea nu este, prin urmare, doar *spre* ființă, căci pentru cele ce devin ființă nu va fi ceva pe de-a-ntregul străin și exterior. Totodată, devenirea nu este doar *în* ființă, înăuntrul ei. Căci, în acest caz,

---

[66] Vezi îndeosebi capitolul intitulat *Întru* în *Cuvânt împreună despre rostirea filosofică românească*, Editura Humanitas, București, 1996, pp. 31–40.

[67] Noica se exprimă cel mai clar în această privință în aceeași *Interpretare*: „Atunci nu există lucruri rele? Ba există și lucruri rele și oameni răi. Dar, în sens absolut, un lucru rău nu mai e 'lucru', iar în sens relativ răul se adaugă accidental și devine *mai mult* sau *mai puțin rău*. Afirmația că făcându-l rău, îl 'privează' de dorința și năzuința binelui echivalează cu suprimarea, în acel lucru, a năzuinței elementare de a fi, căci fără năzuința spre bine nu *este* nici un lucru pentru antic... Lumea e lume în măsura în care nu e iremediabil rea. Lucrurile lumii sunt înrudite cu binele, nu însă și cu răul, așa s-ar putea rezuma viziunea filosofică de aici". (*Op. cit.*, pp. 86–87.)

ea nu ar mai fi mișcare. Devenirea întru ființă este și o mișcare către mai multă ființă, către mai mult bine și, în acest sens, către împlinire. Căutarea ființei, mișcarea spre ființă, se face însă înăuntrul ființei. Dacă înțelegem lucrurile în acest fel va trebui să fim de acord că exprimarea lui Blaise Pascal, insistent invocată în textele lui Noica: „Nu m-ai căuta dacă nu m-ai fi găsit" nu este, cum ar putea părea la prima vedere, doar un joc de cuvinte ce acoperă sub mantia sugestivității o simplă, o banală contradicție în termeni. Ea poartă cu sine un gând, gândul căutării *întru* ceva. Desigur că în orizontul gândirii comune nu are sens să spui că ești în căutarea unui lucru pe care l-ai găsit deja. Gândirea speculativă, gândirea ca exercițiu al rațiunii, așa cum a înțeles-o și a practicat-o Noica, pe urmele lui Platon și Hegel, nu poate și nu trebuie să rămână, însă, crede el, în lanțurile constrângerilor rigide ale intelectului. Căci aceste constrângeri amenință să strivească o „făptură atât de vie" cum este particula *întru*[68]. Intelectul gândește doar lucruri de felul bunurilor materiale, ce se distribuie împărțindu-se. Sunt realități localizate și localizabile ce există doar în mod punctual. Rațiunea, în schimb, ne deschide accesul spre ceea ce se distribuie fără să se împartă și poate exista, prin urmare, în toate, pretutindeni. Rațiunea gândește, așadar, ceea ce are subzistență fără consistență. Devenirea întru ființă — obiect al rațiunii — este mișcare *înspre* ființă, o mișcare ce are loc însă *în* câmpul ființei. Opusul acestei mișcări este ceea ce gândește în mod curent intelectul modern, mișcarea de la ceva cu totul străin de ființă, de la ceva ce este pur și simplu negarea ființei, de la neființă, înspre ființă. Ca mișcare în câmpul ființei, devenirea întru ființă este mișcare în cerc. *Cercul* nu desemnează, în sens strict geometric, simpla revenire la punctul de plecare, o mișcare ce nu sporește și nu îmbogățește, ci o mișcare spre o sporită ființă, ce are loc însă *înăuntrul* ființei. Este vorba, așadar, de cerc într-un sens special al termenului. Ca orice gând speculativ, gândul devenirii întru ființă nu se va situa, crede Noica, în spațiul semantic închis, punctual al

[68] Vezi *Cuvânt împreună despre rostirea filosofică românească*, p. 37.

definițiilor și precizărilor conceptuale, ci în spațiul semantic deschis pe care-l sugerează metafora câmpului. Este ceea ce Noica va încerca să precizeze prin termeni ca *inerență* sau *intricație*. Ființa este *inherentă* sau *intricată* în tot ceea ce devine. Devenirea întru ființă va putea fi reprezentată, așadar, „și ca o desfășurare de accidente înăuntrul unei substanțe, a unei permanențe"[69]. Din această perspectivă se susține metafora cercului. Devenirea nu este doar mișcare, înaintare *spre* ființă, ci este mișcare *înăuntrul* ființei. Mișcare în sânul ființei, ea este însă, totodată, mișcare orientată spre ființă. În devenirea întru ființă unul din termeni, *devenirea*, este orientat spre celălalt, *ființa*. Este ceea ce Noica a perceput, din perspectiva temei sale, drept lecția cea mare a filosofiei grecești[70]. Închisă în ființă, devenirea se deschide, în același timp, spre ființă. Ființa este tot timpul prezentă dar devenirea întru ființă este mișcare nemărginită, nelimitată. Noica va vorbi încă în *Interpretarea* la *Lysis* despre „călătoria interminabilă" spre ființa lucrurilor, o călătorie „de la ceva în care lucrurile nu trebuie să cadă, către ceva unde nu pot să ajungă pe deplin"[71].

Dintr-un noian de formulări și reformulări, de multe ori accentuat metaforice, alteori criptice, uneori derutante, cel puțin aparent sofistice[72], marea temă a ontologiei lui Noica —

---

[69] Vezi C. Noica, *Devenirea întru ființă*, p. 42.

[70] Este, bineînțeles, felul în care îi înțelege Noica pe greci, în primul rând pe Platon. În *Jurnalul de la Păltiniș* (pp. 114–115), reține atenția observația fugitivă a lui Noica că interpretarea pe care a dat-o dialogului *Lysis* reprezintă modul său de a-l citi pe Platon, adică o lectură care aruncă asupra textului clasic lumina gândului propriu. „Povestindu-l" pe Platon, Noica își prezintă, de fapt, propria sa temă. „Platon se situează, cum am văzut în cursul interpretării, între eleatism și heracliteism, cu *o preferință* pentru primul. Să fie în această așezare — pe care noi astăzi am răsturnat-o, căci îl preferăm pe Heraclit — o simplă preferință subiectivă? Ni se pare că e mult, și e lecția cea mare a filosofiei grecești" (Platon, *Lysis*, p. 127).

[71] *Op. cit.*, p. 100.

[72] Putem admite că rațiunea dialectică depășeste orizontul logicei elementare dar nu că ar putea să suprime pur și simplu exercițiul celei din urmă. În lipsa anumitor nuanțări și precizări unele formulări ale lui Noica pot crea, totuși, această impresie: „Ființa este cea care intră în devenire și tot ea e capătul de drum al acesteia. *Ceva nu poate deveni decât pentru*

devenirea întru ființă — se configurează cu destulă claritate. Ne rămâne să vedem cum se elaborează și se desfășoară această temă în direcția sistemului. Acest lucru trebuie arătat, și anume dintr-un motiv simplu: deși crede că ontologia, „filosofia mare" este întotdeauna sistem, construcția lui Noica nu este una exterior sistematică cum este, de pildă, cea a lui Blaga, care urmează, cum am văzut, modelul marilor sisteme filosofice germane. Constructor de *sistem*, în sensul strict al cuvântului, Blaga era înzestrat cu imaginație conceptual-metafizică. El a introdus o întreagă baterie de concepte, ce se articulează formând o grilă menită să organizeze, să integreze și să unifice marea diversitate a faptelor și experiențelor, să le ridice astfel în orizontul absolutului, conferindu-le noi semnificații. Din acest punct de vedere, *Trilogia cunoașterii*, bunăoară, poate fi socotită o bună ilustrare a proiectului filosofiei sistematice. S-ar putea spune că filosofia lui Noica năzuiește spre sistem fără să fie, totuși, sistematică în acest sens. Sistemul dezvoltat în *Devenirea întru ființă* reprezintă mai degrabă o suită de modulații ale unei idei sau teme unice. Același laitmotiv cunoaște mai multe variații. Altfel spus, tema capătă proiecții în care se oglindește și care o oglindesc. Noica însuși înclină să vadă în ceea ce am numit modulații sau proiecții ale temei sale polarități ce operează în toate domeniile realului, desfășurând semnificația „înfășurată" în tema sa. Cea mai importantă indicație în acest sens o oferă o însemnare de jurnal din 23 martie 1980: „Ce aduc? Devenirea întru devenire și devenirea întru ființă. Limitația care limitează și limitația care nu limitează. A fi în — a fi întru. Modelul I-D-G (individual-determinații-general) cu anastrofie. Contradicția unilaterală. Sinele și sinea (cuprinderea celui ce te cuprinde). Distribuirea fără împărțire. Mai ales: mediul extern, devenit mediu intern. A fi (ca ins, lume, situație), a fi pentru spirit. De

---

că este și nu poate deveni decât ceea ce este. 'Werde was du bist'" (subl. mele, M.F.). (*Devenirea întru ființă*, p. 14.) Noica se apropie, uneori în mod periculos, de acea radicalitate dialectică ce amenință orice coerență, căreia Novalis i-a dat glas în cuvintele : „A nimici principiul contradicției este poate sarcina supremă a logicii superioare".

la forme degradate, cucerire, dominație, prin forme de viață, *asimilare* până la integrarea spiritului. De la reducere în cunoaștere la integrare. De la pierderea în Marele Tot la intrarea în condiția Totului... Ideea platoniciană, spiritul obiectiv — mediul exterior trecut în mediu interior. Este asta doar condiția spiritului? Susțin că este a ființei"[73]. Este aceasta o indicație cu privire la structura sistemului de gândire a lui Noica? S-ar putea spune că aceste idei constituie un sistem în măsura în care fiecare dintre ele primește un sens mai deplin prin raportare la celelalte. Ideile sau gândurile pe care le înșiră Noica în această însemnare vor pierde mult din semnificația lor fără o raportare la devenirea întru ființă. Pe de altă parte, ele pot fi socotite drept tot atâtea prelungiri și dezvoltări ale temei devenirii întru ființă căreia îi întregesc înțelesul. Este ceea ce intenționez să arăt, pe scurt, în cele ce urmează.

Distincția dintre „limitație care limitează și limitație ce nu limitează" trimite direct la „a fi întru" și luminează distincția dintre „a fi în" și „a fi întru". Ființa din lucruri reprezintă întotdeauna o limitație, dar ea este o limitație ce nu limitează[74]. În lumina celor de mai sus, această distincție nu pretinde, prin urmare, o discuție specială. În schimb modelul I-D-G relevă și ilustrează, probabil cel mai bine, felul în care și-a realizat Noica ambiția sistematică. Prin introducerea modelului ontologic Noica a oferit decuparea cea mai netă — una poate prea netă dacă ținem seama de stilul general al gândirii sale — a ideii sale despre ființă. Noica caracterizează ființa

[73] C. Noica, *Jurnal de idei*, pp. 284—285.

[74] „Există limitații ce limitează și limitații ce nu limitează. Dogma sau 'adevărurile absolute' sunt în fond limitații ce limitează. Adevărurile deschise, deci relative ale cunoașterii de astăzi sunt limitații ce nu limitează... Condiția morală învinge răul, care întotdeauna a fost înțeles ca limitație, și pune în loc binele, ca limitație ce nu limitează. Toată cultura omului tinde să transforme limitațiile ce limitează într-unele ce nu limitează". (C. Noica, *Devenirea întru ființă*, p. 232.) Momentele ființei, treptele ființei sunt toate limitații ce nu limitează. „Se numesc nevoi ale omului limitațiile ce limitează, iar libertățile cele ce nu limitează. Munca îi apare omului drept blestem când e săvârșită exclusiv sub prima ipostază; îi devine binefacere și sens de viață când se înfăptuiește sub a doua" (*Ibidem*, p. 243).

drept „o bună întâlnire dintre determinațiile individualului și cele ale generalului", adică dintre determinațiile contingente ale realului și determinații care sunt cele ale idealității. Ființa se exprimă tot mai deplin prin acele determinări a tot ceea ce există în care realitatea și idealitatea se întâlnesc și tind să coincidă. Din această perspectivă nu se va mai putea spune, împreună cu Hegel, că tot ce este real este și rațional. Realul devine rațional pe măsură ce determinațiile realității și ale idealității încetează să se opună unele altora, să se nege reciproc și să se apropie tot mai mult, până la punctul în care se contopesc. Tocmai aceasta este devenirea întru ființă, devenirea prin care se afirmă ființa. Căci tot ce e real și totodată rațional *este*[75]. Se înțelege acum de la sine că ființa se va afirma îndeosebi prin om, prin ridicarea acestuia la cultură și la creația de cultură. Afirmarea ființei înseamnă conversiune (*anastrofie*) a determinațiilor contingente ale realului în determinații generale, determinații ale idealității. Modelul ontologic sau modelul ființei, ca expresie a conversiunii depline a determinațiilor realului în determinații ale idealității, reprezintă o normă ce ne îngăduie să evaluăm ceea ce Noica numește „slăbiciunea ontologică a realului"[76]. Ontologia nu este doar o încercare de a gândi ființa ; ea ne poate oferi, totodată, un etalon pentru determinarea modalităților și gradelor de neîmplinire a ființei în lume. În acest sens, Noica va califica ontologia drept o *medicina entis*. Abaterile de la normă sunt pentru el specii ale „precarității ontologice" a realului. Pe de altă parte, conștiința neîmplinirilor pe care le exprimă aceste abateri poate genera ceea ce Noica numește *stimuli ontologici*, declanșatori ai efortului de ascensiune ontologică. Nu este greu de observat că în demersul noician de articulare a temei devenirii întru ființă tocmai modelul ontologic va fi momentul ce deschide perspectiva unor elaborări și analize strict sistematice. „Abaterile de la model sunt solicitările ontologice ale realului. Dacă se pot identifica aceste solicitări — așa cum ni se pare că îngăduie tabloul celor trei

---

[75] Vezi *Devenirea întru ființă*, p. 257.
[76] *Ibidem*, p. 264.

termeni puși în joc de ființă — atunci în jungla prefacerilor realului va apărea un început de ordine. O adevărată *medicina mundi* nu poate deveni ontologia, chiar dacă trebuie să accepte abateri și 'maladii'; dar ea poate fi arta de a determina care sunt carențele ontologice ale realului și de a le fixa prin denumire"[77]. Și mai departe : „În fapt, deci, lumea este mai mult în abatere decât în ordine. Însă departe de a trebui să se îndrepte compensatoriu către o ființă desăvârșită, ontologia e datoare să exploreze nedesăvârșirea reală, căutându-i înțelesurile. Ea este o *Theodicee* care, în loc să încerce de a da socoteală de felul în care o divinitate bună a făcut o lume rea, trebuie să vadă cum răul, respectiv cerințele lumii, fac cu putință afirmarea unei ființe bune și sunt, într-un fel, bunătatea ei. Căci ființa însănătoșește realul, nu-l condamnă"[78]. Dar dacă norma ideală pe care o oferă modelul ontologic face cu putință identificarea „carențelor realului", atunci determinarea și caracterizarea acestor carențe va primi, în mod firesc, o desfășurare riguros sistematică. Căci prin raportare la modelul ontologic fiecare dintre ele nu va fi altceva decât un dezechilibru, consecința unui exces sau a unei lipse. Vor rezulta șase carențe sau precarități, ce reprezintă tot atâtea puncte de plecare ale unui efort de deschidere spre ființă, de afirmare a ființei ce vor deschide tot atâtea căi de devenire a realului, ca devenire întru ființă. Noica le numește criza generalului, criza individualului, criza determinanților, suspendarea determinațiilor, suspendarea individualului și suspendarea generalului. Urmărite în viața spiritului aceste crize vor contura „șase maladii ale spiritului contemporan". Cartea cu același nume, care le descrie și le analizează într-un veritabil exercițiu de *medicine entis*, poate fi socotită drept produsul prin excelență sistematic al modelului ontologic noician[79]. Noica și-a dorit, se pare, să ridice și alte regiuni ale ontologiei

---

[77] *Devenirea întru ființă*, p. 265.

[78] *Ibidem*, p. 266.

[79] *Cuvântul înainte* al cărții, care a apărut în 1978 la Editura Univers, semnalează de altfel că ea a luat naștere „în marginea unei lucrări despre ființă".

sale la acest nivel de sistemicitate. Așa s-ar putea înțelege reacția sa caracteristică față de intențiile unora din cei ce erau apropiați de a-i discuta în mod sistematic ideile, integrându-le în marea tradiție filosofică. Cum se știe, Noica nu a încurajat asemenea intenții repetând, chiar și în ultimii săi ani, că nu și-a spus încă ultimul cuvânt. Merită oricum să fie subliniat că în una din însemnările jurnalului său, el va releva virtuțile sistemului tocmai cu referire la ceea ce oferă modelul ontologic în identificarea și clasificarea precarităților realului, în particular a maladiilor spiritului. „Sistemul? Monotonia unei scheme ce redă polifonia realului. Un detector de varietate în cenușiul realului. (Cele șase...)“[80]

Dacă vom accepta supoziția că Noica ar fi dorit să-și aducă întreg acel mănunchi de idei ce desfășoară tema devenirii întru ființă la nivelul de elaborare sistematică pe care a reușit să-l atingă prin punerea la lucru a modelului său ontologic, atunci ar trebui să conchidem că filosofia lui a rămas în mare măsură neîncheiată. Să considerăm din această perspectivă și celelalte gânduri menționate în însemnarea de jurnal din martie 1980. Contradicția unilaterală nu este decât expresia concentrată a orientării gândirii spre ființă. Gândirea contradicției unilaterale — rațiunea — este opusă gândirii neorientate, neutre, intelectului. Schema contradicției unilaterale, în formularea pe care i-a dat-o Noica, nu este până la urmă decât o desfășurare a temei devenirii întru ființă: termenul cel slab — devenirea — contrazice termenul tare – ființa –, în timp ce termenul tare nu îl contrazice, ci îl integrează pe cel slab[81]. Nici *sinele* și *sinea* nu pot fi caracterizate drept un pas în direcția articulării sistematice a ontologiei lui Noica. *Sinele* desemnează în vocabularul filosofic al lui Noica ridicarea eului subiectiv la spiritul obiectiv, adică devenirea întru ființă a conștiinței omului. Corelativul *sinelui, sinea* simbolizează deschiderea ființei întrupate, a ființei din lucruri spre rațiunea înțelegătoare și, totodată, limitele tuturor străda-

---

80 C. Noica, *Jurnal de idei*, p. 347.

81 Vezi C. Noica, *Devenirea întru ființă*, p. 94.

niilor spiritului ce tintesc dezvăluirea pozitivă și deplină a ființei. Consecința acestei dialectici a deschiderii și retragerii ființei în fața spiritului este că în orizontul gândirii speculative orice răspuns va ridica noi întrebări. Devenirea întru ființă a rațiunii, rațiune ce este ea însăși conștiința devenirii întru ființă, va fi, așadar, nesfârșită. Rațiunea înțelegătoare este întotdeauna în mers și niciodată la capătul drumului. Noica socotea că orice plăsmuire speculativă de autentică valoare va fi o închidere ce se deschide[82] și era înclinat să creadă că cel ce și-a pus gândirea sub semnul devenirii întru ființă își găsește împlinirea în veșnică căutare, mântuit de nostalgia răspunsurilor ultime. Acesta este un motiv ce pune în evidență deosebit de limpede inspirația clasică, socratico-platonică, adesea mărturisită a filosofului lui Noica. „Dar de ce ne scapă Ideea mereu? Pentru că numai așa putem fi în condiția înțelepciunii, a căutării, a lui *Tao*. Dacă Platon ar fi găsit undeva Ideea, totul ar fi înghețat. Fluiditatea, sensul acesta al lui *Tao*, al căii, e totul. Această 'ad-urmecare' este cultura însăși. Altminteri, nici un răspuns nu este bun, dacă închide problema. Totul este ca Ideea să se afle mereu în fața ta. Dacă rămâne în urma ta, obținem doar o tehnică în numele unei idei. Însă tot ce e bun în viață poartă în sine infinitul"[83]. Sinele și sinea par astfel să fie mai degrabă simboluri ale unor gânduri decât concepte susceptibile să aducă o contribuție la articularea sistemului. Ajungem, în sfârșit, la ultimul din gândurile pe care le menționează Noica atunci când amintește schematic ceea ce crede că a adus el nou în speculația filosofică: mediul exterior, devenit mediu intern. Așa cum indică și însemnarea din jurnal, Noica tindea să-i confere acestui gând o poziție privilegiată. Trecerea mediului extern în mediul intern îi apărea drept un moment esențial în efortul de a fixa mesajul filosofiei sale. Pentru Noica toate elementele și aspectele realității, chiar și cele mai brute, umile

---

[82] „Orice sistem de filosofie e o închidere ce rămâne închisă. Doar două (Platon și Hegel) sunt închideri ce se *deschid*. De aceea, doar cu ei înțeleg *restul*". (*Devenirea întru ființă*, p. 301.)

[83] *Jurnalul de la Păltiniș*, p. 142.

și neînsemnate, *sunt* în sensul că deși reprezintă un gol al ființei nu sunt pe deplin străine de ființă. Ființa este peste tot, ea ne înconjoară din toate părțile, pătrunde întreaga noastră ambianță. Trecerea mediului extern în mediu intern semnifică în primul rând ridicarea de la ființa biologică ca „asimilare" a mediului extern, la viața spiritului, orientată spre ființă, câștigul și îmbogățirea în ordinea lui *a fi* pe care o aduce cu sine cultura. Noica evocă acest gând vorbind de aspirația celui ce a fost trezit la viața spiritului de a cuprinde cât mai deplin întreaga ambianță în care el însuși este cuprins : natura, comunitatea în care trăiește, limba și cultura care îl modelează. Împlinirea acestei aspirații ce susține creația de cultură înseamnă sporirea ființei realului și astfel îmbogățirea lumii. Este ceea ce Noica va descrie în însemnarea citată mai sus drept drumul „de la pierderea în Marele Tot la intrarea în condiția Totului".

Limitația ce nu limitează, închiderea ce se deschide, a fi întru, sinele și sinea sau trecerea mediului extern în mediul intern sunt mai degrabă „concepte-metaforă decât *concepte* în sensul strict al termenului. Ce va spune, bunăoară, Noica despre deschiderea realului către ființă, ca o deschidere ce implică închiderea? Iată câteva formulări caracteristice : „Deschiderea către ființă nu poate avea loc fără o închidere, așa cum realul nu intră într-o bună expansiune fără o concentrație sau omul într-o bună dăruire și depășire de sine fără a se fi centrat în jurul unui nucleu spiritual"[84]. „Dar nu *relația* dintre închidere și deschidere este acum în joc, ci unitatea lor: tocmai închiderea este cea care se deschide, ca închidere și rămânând închidere... Ceva intră într-un orizont și nu mai iese din el ; dar cu orizontul său cu tot se deschide mai departe. Când omul primitiv și-a făcut o locuință, el n-a mai 'ieșit' din ea; dar cu locuință cu tot și prin ea el s-a deschis către așezări sătești, către așezări orășenești, și astfel către ființa istoriei"[85-86]. „Situația ontologică privilegiată, respectiv

---

[84] C. Noica, *Devenirea întru ființă*, p. 195.
[85-86] *Ibidem*, pp. 196–197.

una care făgăduiește să deschidă calea către ființa lucrurilor, este *pulsația*. Am mai spus: la început a fost deschiderea. Acum vom putea spune: a fost închiderea ce se deschide, sau mai bine: a fost pulsația. Ritmurile cosmice, bioritmurile, ca și ritmurile spiritului pot apărea acum, ca tot atâtea pulsații fundamentale în real"[87]. Ar fi, desigur, o mărginire de neiertat, semn al unei totale „închideri", dacă am vedea în asemenea formulări simple jocuri de cuvinte, o expresie a lipsei probității și responsabilității intelectuale. Este însă greu să ne sustragem impresiei că ele reprezintă exprimări sugestive ale unor intuiții ce își caută abia sedimentarea și cristalizarea conceptuală. Relativa indeterminare a gândurilor pe care o dezvăluie asemenea formulări face ca mânuirea lor intersubiectivă să fie dificilă, dacă nu de-a dreptul imposibilă. Suntem încă departe de sistem, de acea plasă sau grilă conceptuală ce prescrie trasee univoce tuturor celor ce doresc să urmărească și să verifice relațiile complexe de coordonare și de subordonare dintre concepte și enunțuri. Cititorul interesat de gândirea lui Noica va constata, nu fără surprindere, că multe pasaje dintr-o scriere intitulată cu premeditare *Tratat de ontologie* nu depășesc totuși vagul, indeterminarea conceptuală a unor replici improvizate dintr-o conversație sau a unei notații sugestive care este un gând în embrion[88]. Fără să aibă tentația considerațiilor metafilosofice, Noica admitea, și

[87] C. Noica, *Devenirea întru ființă*, p. 198.

[88] Ce deosebire există, într-adevăr, între o replică spontană cum ar fi: „Spuneam ieri că ideile nu sunt în afara noastră, 'dincolo'. La care Andrei îmi spune: 'Atunci sunt în noi'. Ei bine, nu sunt în noi. 'Atunci unde sunt?' o să întrebați. Vă răspund: Ideile lui Platon nu sunt nicăieri; sunt acolo unde le găsești. Iar acolo unde le găsești, le găsești mereu ca un rest" (*Jurnalul de la Păltiniș*, p. 101) și formulări din *Tratat*, ca acestea: „Dacă ființa nu e altundeva, ci doar altfel, propria istorie a ontologiei sugerează că ea este deopotrivă o formă de substanțialitate și una de funcționalitate, fără o consistență substanțială dar și fără o disparență funcțională; că așadar ar putea fi de ordinul unui mediu învăluitor pentru realități, trecut într-un mediu interior al lor. Ea ar putea fi acel altceva față de care toate lucrurile sunt în abatere, dar fără de care ele nu sunt"? (*Devenirea întru ființă*, p. 181.)

chiar sublinia, bunăoară,atunci când releva excelența speculativă a construcției lui Blaga, că un sistem filosofic trebuie să satisfacă condiții minime ale acordului cu faptele experienței și ale coerenței interne. Va fi greu de stabilit însă dacă și în ce măsură propria sa ontologie satisface asemenea exigențe. La nivelul de indeterminare la care rămâne un gând cum este cel al „închiderii ce se deschide", el pare să fie confirmat de fapte ale oricărui domeniu al experienței[89]. Și totuși este greu să vorbim de *confirmare* atâta timp cât acest gând nu este ridicat la concept și nu atinge, prin urmare, acel nivel de configurare și decupare care ne-ar îngădui să-i găsim *infirmări* sau *contraexemple*. Sau, referindu-ne la cerința coerenței interne ne este de asemenea greu să stabilim dacă Noica utilizează cuvântul *progres* mai mult sau mai puțin fortuit sau îl introduce, dimpotrivă, cu o intenție sistematică. Într-un pasaj din partea finală a *Tratatului* autorul afirmă textual că progresul către ființă reprezintă progresul pur și simplu și adaugă : „În sensul ei adânc, formularea 'progres către ființă' este tautologică. Orice progres este unul către un plus de ființă și poate că ontologia singură este în măsură să dea un înțeles plin expresiei de 'progres', care în sens obișnuit nu are o determinare sigură: Progres către ce? Întru ce?"[90]. Și Noica vorbește mai departe de progres în natura moartă și în natura vie, de progres științific, moral, civilizatoriu, ca tot atâtea trepte de afirmare a ființei. Totul pare să indice, aici, că suntem în fața unei încercări de fixare sistematică a conceptului. Pe de altă parte, constatăm că Noica refuză să acorde timpului acea demnitate filosofică cu care a fost el învestit de gândirea modernă. Toate formele de afirmare umană, ca afirmare a ființei, îi apar drept „revolta lui Zeus împotriva lui Cronos". Nu este oare tocmai Noica gânditorul ale cărei scrieri și conversații abundă în variații pe tema : „Trei lucruri

---

[89] Merită citită din această perspectivă veritabila cascadă de fapte pe care le invocă Noica drept ilustrări ale ideii în *Devenirea întru ființă*, p. 205.

[90] *Ibidem*, p. 361.

ne pot lăsa indiferenți: politica (Pythagora!), istoria și timpul. Tot ce e bun, tot ce e cultură *iese* din timp“[91]. Putem însă vorbi de progres, în speță de progres în natura moartă și vie, de progres științific, moral și civilizatoriu, în afara timpului? Asemenea exemple sugerează că o încercare metodică de a examina ontologia lui Noica din punctul de vedere al unor cerințe larg acceptate de coerență ar putea să fie nu numai pedantă dar și lipsită de perspectivă. Astfel de considerații ar fi însă prost înțelese dacă am vedea în ele o încercare de a dezvălui vanitatea unor pretenții pe care și le asumă autorul *Devenirii întru ființă*. Noica recunoștea că ontologia sa, în dezvoltarea pe care a primit-o în textele pe care le cuprinde cartea cu acest titlu, nu satisface asemenea cerințe. Sistemul, ca încoronarea sau deplina împlinire a speculației, este în ochii lui adevărul plus exactitatea. Țelul suprem în speculația ontologică nu va putea fi, așadar, decât unul singur: adevărul cu exactitate cu tot. Or, Noica nu ezită să afirme, tocmai în anul publicării cărții sale (1981): „Și tocmai aici e drama mea: că nu am obținut și exactitatea. De asta nu mă poate lua Carnap în serios: pentru că am adevăr fără exactitate“[92]. Nu putem decât să admirăm curajul lui de a denunța contrastul dintre aspirație și realitate, un contrast ce pare să fi scăpat multora dintre admiratorii săi. Noica nu a încetat însă să spere că va putea face pasul decisiv, adică va obține în cele din urmă sistemul așa cum îl visa. Chiar și în ultimii săi ani, el nu obosea să reamintească celor ce-i vedeau filosofia drept un lucru gata făcut că nu și-a spus încă ultimul cuvânt! Cu greu ne-am putea închipui o lege mai aspră decât cea pe care și-a impus-o sieși și deopotrivă tuturor autorilor ce pot intra în discuție dacă adoptăm reprezentarea sa maximalistă asupra excelenței filosofice. Pe de o parte, Noica a susținut în mod consecvent și inflexibil că unica temă de început a filosofiei, „atunci când este filosofie“, e ființa[93] iar, pe de altă

[91] C. Noica, *Jurnal de idei*, p. 273.
[92] *Jurnalul de la Păltiniș*, p. 217.
[93] Vezi C. Noica, *Devenirea întru ființă*, p. 170.

parte, a nutrit credință tot atât de nestrămutată că filosofia se împlinește abia la nivelul conceptului și, prin urmare, a sistemului[94]. De la înălțimea acestui ideal, Noica i-a judecat pe filosofi cu o asprime ce este contrabalansată doar de severitatea cu care judeca propriile sale încercări în universul speculației. Nu trebuie să vedem de aceea nimic teribilist în remarcile sale iconoclaste, cum ar fi observația ce revine adesea, că un Cioran, mai mult, un Nietzsche ar fi rămas la nivelul aforismului, al reflecției subiective, nereușind să se ridice până la treapta conceptului, acea treaptă pe care ar începe abia adevărata filosofie. Deviza lui Noica pare să fi fost : „Aut Caesar, aut nihil". Puțini par să fi apreciat și să aprecieze cât de nemăsurată a fost până la urmă ambiția lui: gândirea riguroasă și sistematică a ființei.

Ne putem, desigur, întreba dacă un asemenea țel poate fi în genere atins, dacă el nu reușește obiective ce stau unul în calea celuilalt. În fapt, el nu a fost atins de nimeni până astăzi. Platon nu a construit un sistem, iar intenția lui Hegel nu pare să fi fost gândirea ființei, ci cunoașterea absolutului. S-ar putea, fără îndoială, argumenta că țelul pe care și-l propunea Noica nu poate fi în principiu atins. În încheiere, aș dori însă să arăt doar că proiectul articulării strict sistematice a temei ontologiei sale nu pare să fie unul realist și că ceea ce am putea percepe drept mesajul filosofiei lui Noica poate foarte bine să fie transmis ca adevăr fără exactitate.

Inspirația și orientarea fundamentală a filosofiei lui Noica par să fie date de opțiunea sa antimodernă pentru gândirea ce năzuiește spre ființă, pe care o va opune programatic, începând cu *Încercarea asupra filosofiei tradiționale*, gândirii neorientate, ce se raportează neutru la bine și la rău, la ființă și neființă. Este opoziția dintre gândirea inaugurată printr-o opțiune, gândirea ce judecă apoi în lumina acestei opțiuni — Noica o numește *rațiune* — și gândirea ce încearcă să se sustragă oricărei angajări prealabile sau să se elibereze de

[94] Distincția dintre nivelul judecății, al raționamentului și al conceptului, o distincție asupra căreia insista adesea Noica, este revelatoare din acest punct de vedere.

orice angajare prealabilă și să întemeieze apoi orice opțiune printr-o judecată formulată în mediul deplinei neutralități axiologice, în mediul intelectului. Or, sistemele filosofice cele mai reprezentative par să fie construcții ale intelectului ridicate pe terenul logicii pe care a consacrat-o modernitatea, logica contradicției bipolare, o logică ce îngăduie și chiar afirmă opozițiile ființă-neființă, bine-rău, adevăr-fals, ca dualități polare. Mai mult, sistemele filosofice, acele configurații spre care nu au năzuit și nu vor năzui nicicând culturile dominate de o gândire orientată spre *ființă* (sau spre *neființă*), ne apar ca cea mai pregnantă expresie a invaziei în spațiul speculației a unei logici ce a triumfat deja în gândirea comună și în cea științifică. Închiderea caracteristică sistemului nu a putut fi de altfel obținută decât cu prețul aderenței ferme la o logică a contradicției bipolare. O probează chiar și construcția hegeliană în măsura în care aspiră la sistemicitate și obține sistemicitatea. A o caracteriza, așa cum face Noica, drept o „închidere ce se deschide" poate părea sugestiv. La o examinare mai atentă se constată însă că cerința deschiderii intră în coliziune cu valorile coerenței și ale sistemicității, valorii, desigur, relative, dar totuși fundamentale ale raționalității moderne. S-ar părea, așadar, că atâta vreme cât rămâne fidel opțiunii sale fundamentale, Noica va trebui să-și modereze aspirația spre „exactitate". Puține din liniile pe care le-a scris exprimă atât de net și de cuprinzător crezul său filosofic cum o fac cele ce urmează: „Rațiunea dualismelor este, fără îndoială, perfect 'logică'. Dar tocmai în măsura în care nu e decât logică (în sensul restrâns al cuvântului), ea încetează să fie filosofică, încetează să obțină coincidența particularului cu universalul. În acest sens vom putea spune fără șovăire acum că filosofia e posibilă doar ca o ieșire din logic, adică din bipolaritate, și ca o intrare în dialectică, adică în contradicții unilaterale. *Filosofia nu are sens prin logică; are doar de la dialectică înainte*"[95]. Or, dacă filosofia va trebui să fie *dialectică* în acest sens, adică să iasă din bipolaritate, atunci cu greu va pu-

[95] C. Noica, *Devenirea întru ființă*, p. 112.

tea aspira ea la acea exactitate pe care o pretinde *sistemul* în sensul strict al termenului. Mai mult, căutarea cu orice preț a exactității, înțeleasă în acest fel, ar fi echivalentă cu supunerea gândului filosofic constrângerilor logicii intelectului, ceea ce Noica resimțea drept o „fidelitate joasă".

Se cuvine a fi subliniat că Noica nu s-a vrut un moralist, ci s-a văzut pe sine drept un împătimit al speculației pure ce nu vizează decât un spor de înțelegere. Despre ontologia sa el s-a exprimat cel mai bine atunci când a spus că este o „structură înțelegătoare". O structură înțelegătoare din care se revarsă însă un învăluitor mesaj existențial. Reducând lucrurile la expresia lor cea mai simplă, ontologia lui Noica ne apare ca un neîncetat și patetic protest împotriva ființei sacralizate a „ontologiei trecute", a ființei situate dincolo de real, în mediul transcendenței, și drept o continuă invocare a ființei întrupate, a ființei ca general al individualului[96]. Or, dacă nici o realitate concretă nu este cu adevărat *ființa* dar nimic din lumea reală nu este, pe de altă parte, cu totul străin de ființă, atunci ontologia, departe de a pretinde să reprezinte o cunoaștere a structurii ființei ca atare sau o reprezentare subiectivă, personală asupra naturii ultime a existenței, va fi un permanent îndemn spre căutarea ființei jos „în cele mai umile situații ale materiei și omului" și o îndrumare spre înțelegerea sensului și demnității supreme a existenței ca devenire întru ființă. Concepută și practicată în acest fel, ontologia devine „o judecată asupra celor ce sunt". Ea ne ajută să determine ce este gol, carență, eșec de ființă în tot ce ne înconjoară și ceea ce poate conduce la împlinire. Ajutându-ne să vedem ce este bolnav și sănătos în lume, gândirea speculativă ne va oferi nu numai înțelesurile supreme, ci și orientarea fundamentală. Devenirea omului ca devenire întru ființă este afirmarea năzuinței spre ceea ce ar trebui să-i aparțină și nu-i aparține, a năzuinței spre sinele său mai cuprinzător, spre plinătatea ființei. „Filosofia arătând cine

---

[96] „Aduc reabilitarea individualului. Asta nu înseamnă a efemerului, deci a intervalului oricât de mic, ci a individului cu *măsura* lui. 'Clipa cea repede', la scara și măsura omului, trebuie să aibă sens... Cărțile mele sunt protestul împotriva tiraniei generalului" (*Jurnal de idei*, p. 291).

este om, dă o șansă celor ce nu sunt de a deveni“[97]. Discreția apelului etic al acestei viziuni îi accentuează intensitatea și forța de antrenare. Sensul vieții este totuna cu sensul Totului. Căci speculația ultimă nu țintește să ne ofere o reprezentare asupra articulațiilor secrete ale lumii, adică să ne spună cum este *ființa*, ci pur și simplu să ne spună ce este *ființa*. A vorbi despre ființă în acest din urmă sens înseamnă a oferi în mod nemijlocit o înțelegere a sensului existenței omenești și, totodată, o orientare vieții. Mai mult nici nu s-ar putea cere filosofiei atâta vreme cât dorim să-i conservăm deplina autonomie, o autonomie în care Noica a crezut și pentru care s-a angajat în tot ce a spus și a scris încă din anii tinereții. Presupunând că sistemul ar fi totuși posibil în regimul gândirii orientate, ne putem îndoi că el ar reprezenta o valoare majoră pentru cei ce împărtășesc acea înțelegere a filosofiei pe care o transmiteau scrierile și învățătura orală a lui Noica. Căci dacă un acces spre înțelegere și orientare într-un orizont ultim este în genere posibil pe calea pe care a urmat-o el, ce ar mai putea fi sistemul — amplă construcție ideatică supusă unor severe cerințe de simetrie ale arhitectonicii conceptuale — altceva decât expresia tendinței orgolioase a insului de a se afirma pe sine în fața lumii. Admirația fără rezerve a lui Noica pentru o construcție sistematică cum este cea a lui Blaga poate, așadar, surprinde. Ambiția lui Blaga a fost de a ridica o impozantă bazilică a gândirii, iar ceea ce oferă în cele din urmă Noica este doar o cupă deschisă spre cer. Persistă, prin urmare, o nedumerire: de ce și-a dorit el neapărat și exactitate? Sau altfel : a reflectat Noica îndeajuns asupra prețului ce trebuie plătit pentru a obține exactitatea?

---

[97] *Jurnalul de la Păltiniș*, p. 227. Întrebat cu privire la consecințele practice ale modului în care gândea relația dintre idei și concret, Noica a răspuns: „Responsabilitatea. Totul în lumea de astăzi ne scutește de responsabilitatea... Or, dacă devenim conștienți că ideea este doar prin aproximările ei, atunci ne vom strădui s-o realizăm cât mai bine, vom deveni responsabili de destinul nostru, care constă în a realiza o idee“ (Vasile Dem. Zamfirescu, *În căutarea sinelui*, Editura Cartea Românească, București, 1994, p. 180).

MIRCEA FLORIAN: PRIN ENCICLOPEDISM FILOSOFIC SPRE SCHEMA LUMII

Dacă filosofia lui Lucian Blaga este una de inspirație romantică, iar cea a lui Constantin Noica se situează într-o tradiție în bună măsură părăsită, cea a gândirii orientate spre ființă, apoi despre filosofia lui Mircea Florian s-ar putea spune că este de sorginte aristotelică. O asemenea evaluare are calitatea de a aduce în centrul atenției o particularitate remarcabilă a punctului de vedere al lui Florian. Și anume, că filosofia este, prin natura obiectului ei, știință, știința cea mai înaltă, știința supremă. Știința supremă în tradiția inaugurată de către Aristotel a fost desemnată prin expresia filosofie primă. Pentru Aristotel obiectul filosofiei prime este ființa ca *fiind*, ființa întrucât *este*, cu alte cuvinte cercetarea principiilor ființei în genere. Filosofia se ridică deasupra celorlalte științe teoretice și se recomandă drept știința fundamentală tocmai prin natura obiectului ei[98]. Florian pare să-și fi însușit un mod de a gândi identitatea filosofiei ce se situează în tradiția aristotelică prin profesorul său, germanul Johannes Rehmke. Rehmke a definit filosofia ca știință fundamentală (*Grundwissenschaft*). Punctul de vedere pe care l-a promovat el era că filosofia, în calitatea ei de știință fundamentală, are ca obiect determinările cele mai generale ale datului. Dacă în elaborarea propriei sale încercări de sinteză filosofică Florian

[98] Aristotel scrie că obiectul filosofiei prime, ca știința cea mai înaltă, „va fi de a trata despre Ființă ca fiind, totodată în esența sa, cât și despre atributele ce-i revin în calitate de *ființă*" (*Metafizica*, traducere de Ștefan Bezdechi, Editura Academiei, București, 1965, p. 210). Într-un alt pasaj ideea este formulată mai explicit: „Tot așa se întâmplă și cu știința referitoare la *Ființă*. Într-adevăr, studiul accidentelor *Ființei* ca *fiind* și al contrarietăților cuprinse în ea, în calitatea ei de ființă cade în sarcina filosofiei, iar nu a altei științe. Cât despre fizică, am putea să-i atribuim studiul ființei nu întrucât ființează, ci mai degrabă numai în măsura în care ființa participă la mișcare. Cât privește dialectica și sofistica, ele se ocupă de accidentele ființelor, nu cu ființele în calitatea lor de ființe, nici de *ființa* în sine, întrucât ființează (*Ibidem*, pp. 342-343).

nu va urma liniile mari ale ontologiei moniste a lui Rehmke, concepția sa asupra obiectului filosofiei și a naturii problemelor filosofice va putea fi caracterizată drept o reluare a celei a profesorului său. Florian se va singulariza în mediul filosofic românesc susținând că filosofia este știința sau disciplina fundamentală ce urmărește determinarea sistematică a „generalităților supreme", adică a determinărilor datului în genere[99]. Ca reprezentare sistematică asupra determinărilor datului în genere sau asupra „structurii universale a datului", filosofia se delimitează clar de cunoașterea științifică a lumii care poate oferi doar o ordonare și explicare a informațiilor metodic dobândite și verificate cu privire la marea diversitate de determinări particulare ale realului. „Trebuie să admitem două feluri de concepte generale. Sunt concepte universale, care, fiind neapărat postulate sau presupuse de științele speciale, sunt de ordin strict filosofic (individualitate, universalitate, realitate, cauzalitate, finit, infinit, timp, spațiu etc., etc.); sunt și alte concepte universale care au ieșit din opera de investigație a științelor pozitive (gravitația, constituția electrică a materiei, entropia)"[100]. Conceptele filosofice sunt concepte nu numai universale, ci și fundamentale ale gândirii și cunoașterii în genere, deoarece ele preced în ordine logică conceptele științelor și le întemeiază într-un orizont mai cuprinzător decât cel al cunoașterii științifice. „Să luăm ideea de spațiu. 'Spațiul în genere' este un concept strict filosofic, dar există pentru fizică, psihologie, sociologie, un spațiu fizic (euclidian sau noneuclidian), psihic (reprezentat subiectiv), social (reprezentat colectiv). Am putea oare vorbi de spații particulare dacă n-am ști dinainte ce este spațiul în genere?"[101]. Calitatea filosofiei de a fi știință fundamentală va fi pusă în evidență tocmai prin asemenea considerații asupra naturii specifice a conceptelor filosofice și a relației lor cu

---

[99] Pentru Florian, „datul" desemnează tot ceea ce ființează. Realul, idealul sau irealul ființează toate și intră, prin urmare, în sfera datului.

[100] M. Florian, *Reconstrucție filosofică*, Editura Casa Școalelor, București, 1944, p. 391.

[101] *Ibidem*, p. 392.

conceptele celorlalte științe. Florian opune în mod constant punctul său de vedere asupra filosofiei ca știință fundamentală celui al metafizicii tradiționale, punctului de vedere potrivit căruia ceea ce conferă filosofiei o demnitate supremă este calitatea ei de cunoaștere a unei realități suprasensibile, inteligibile, transcendente în raport cu lumea accesibilă experienței. El va relua cu insistență ideea că filosofia se interesează numai de ceea ce este „dat", și nu de o presupusă lume a esențelor pure, situată dincolo de „dat". Obiectul propriu al filosofiei îl constituie determinările universale ale datului, determinările datului ca dat. Florian afirmă că „ordinea metafizică este concretul, ne stă la îndemână fără nici un văl, ea e constituită din notele universale ce se află în toate experiențele noastre, de *faptele generice*, purtate de oricine cu sine"[102]. Concepută în acest fel, filosofia nu va fi produsul exercitării unei facultăți de cunoaștere privilegiate, în măsură să pătrundă o ordine inteligibilă, situată dincolo de tot ceea ce este dat. Pe de altă parte, filosofia nu-și va putea obține conceptele și teoremele prin generalizarea conceptelor și teoriilor științifice, deoarece acestea din urmă nu ne spun nimic despre determinările datului ca dat, despre determinările „faptelor generice". Știința fundamentală nu se va putea constitui ca o prelungire a celor mai generale rezultate ale cunoașterii științifice, ea nu va oferi *cunoaștere* în sensul mai restrictiv pe care-l primește termenul în matematică sau în științele factuale, deoarece cunoașterea, în acest sens, vizează doar determinări particulare și, prin urmare, parțiale ale datului. Florian caracterizează filosofia drept o știință autonomă, o știință ce va utiliza cunoștințe științifice doar pentru a „ilustra" teze ce sunt formulate printr-o analiză conceptuală *sui-generis*, o analiză ce se mișcă pe alt plan decât cel al cercetării determinărilor concrete ori a celor cantitative sau structural-formale ale datului. Din această perspectivă, filosofia și știința s-ar putea întâlni doar în încercările de a desprinde concluzii de cel mai înalt nivel de generalitate din datele cunoașterii

---

[102] M. Florian, *Reconstrucție filosofică*, pp. 390–391.

științifice. Fără îndoială că oamenii de știință întreprind adesea analize conceptuale subordonate intereselor cercetării. Dar de câte ori ei formulează ceea ce Florian numește „generalități supreme", ei se ridică în orizontul filosofiei și vor trebui judecați ca filosofi. Oricât ar crește gradul de abstracție și generalitate al științelor formale și factuale, filosofia, ca știință fundamentală, rămâne net distinctă prin caracterul cu totul aparte al intereselor, obiectivelor și demersurilor ei. Formulări deosebit de categorice arată cât de angajat este Florian față de acest punct de vedere. „Știința specială se slujește de generalitatea filosofiei ca de un auxiliar, interesul său fiind *specializat* și tot așa, filosofia utilizează științele numai pentru *ilustrarea* propozițiilor ei, deoarece interesul filosofiei e atras de prea largul generalităților supreme. Filosofia este pentru știință (și știința pentru filosofie) numai un *mijloc* ; scopul atât al științei, cât și al filosofiei se află în ele însile nu în afară, în domenii eterogene. Fiecare e stăpână în casa ei"[103].

Dacă atribuim însă filosofiei calitatea de știință, mai mult, dacă calificăm filosofia drept știință fundamentală, nu vom fi conduși oare la concluzia că teoriile filosofice pretind o valoare obiectivă, în aceeași măsură ca și teoriile științifice? Și nu se situează oare o asemenea pretenție într-un contrast brutal cu starea de fapt, cu realitatea istorică, cu lipsa adesea deplânsă a unui consens semnificativ între filosofi, cu interminabilele dispute dintre ei asupra aspectelor celor mai elementare ale chestiunilor care-i preocupă? Florian nu crede că asemenea întrebări ar putea deveni stânjenitoare. Căci, mai întâi, atunci când se afirmă că filosofia este *știință,* se are în vedere, înainte de toate, caracterul metodic al demersurilor și caracterul sistematic al rezultatelor la care au ajuns toți autorii care ar fi adus contribuții demne de luat în seamă în acest domeniu, și nu acceptarea universală a acestor rezultate. Atributul de știință *fundamentală* i-l conferă filosofiei natura specifică a conceptelor și problemelor ei. Faptul că filosofii nu își pot asigura elaborările nici prin demonstrație,

[103] M. Florian, *Reconstrucție filosofică*, p. 83.

nici prin confruntarea directă sau indirectă a ideilor cu faptele ce se impun în mod constrângător tuturor celor competenți și interesați în cunoașterea adevărului, exprimă tocmai particularitățile distinctive ale problematicii filosofice. În prefața lucrării sale postume, Florian își previne cititorul că în filosofie rămâne loc întotdeauna pentru puncte de vedere incompatibile și deosebiri de vederi ireconciliabile, chiar și atunci când se înfruntă minți puternice și interesate în cunoașterea adevărului. „Nu cred că discuția are menirea de a convinge pe cel care a îmbrățișat o concepție opusă. Așa ceva este utopie“[104]. Se recunoaște așadar că cele mai de seamă rezultate ale filosofiei vor fi schematizări ce se susțin cu argumente care nu sunt constrângătoare. Și cu toate acestea, am greși, crede Florian, dacă am socoti istoria filosofiei drept o batere a pasului pe loc, o veșnică întoarcere la punctul de plecare. Chiar dacă nu progresează în felul științelor factuale sau formale, care dispun de modalități de control al ipotezelor și enunțurilor lor ce forțează în mare măsură consensul celor avizați, gândirea filosofică înregistrează totuși achiziții perene. Este vorba înainte de toate de argumente critice ce impun cu timpul concluzia că anumite căi sunt închise iar anumite teze sunt de nesusținut. Noile propuneri constructive pornesc tocmai de la asemenea rezultate larg acceptate ale gândirii critice. Cu multe tatonări și reveniri impuse de natura problemelor sale, cursul principal al marii tradiții filosofice ar marca totuși o apropiere treptată și continuă de adevăr. Căci se poate învăța din erorile predecesorilor și se poate profita de clarificările pe care le-au adus ei, se poate clădi pe un teren tot mai bine consolidat. În acest sens ar fi greu să se conteste existența unor contribuții autentice la progresul gândirii filosofice, să se nege orice element de continuitate în străduințele celor ce s-au concentrat cu înzestrare și probitate asupra „generalităților supreme“. Convingerea lui Florian a fost că cei mai de seamă filosofi participă la o operă comună. În câmpul de preocupări pe care-l

---

[104] *Recesivitatea ca structură a lumii*, vol. I, p. 43.

cultivă ei nu este posibilă, în ciuda unor impresii de primă instanță, stagnarea deplină, și nici nu este loc pentru o originalitate absolută. „Există în filosofie un eclectism minor, care compromite, și un eclectism obligatoriu, care onorează. Acest din urmă eclectism este sinonim cu oglinda cu multe fețe a gândirii obiective, oneste[105]." Toți marii gânditori s-au sprijinit într-un fel pe opera predecesorilor și au dus-o mai departe, cel puțin în anumite privințe. Dintr-o asemenea perspectivă condiția filosofiei ne apare mai apropiată de cea a științelor pozitive decât de cea a creațiilor artistice, ca plăsmuiri libere ale spiritului. Viziunea lui Florian asupra filosofiei poate fi apreciată ca diametral opusă celei pe care a promovat-o în cultura românească Blaga.

Având ca obiect studiul determinărilor universale și fundamentale ale datului, filosofia reprezenta pentru Florian analiză categorială. Ea i se înfățișa drept un efort veșnic reînnoit de rafinare și precizare a categoriilor și de determinare a relațiilor dintre ele în vederea elaborării unei reprezentări despre „structura universală a datului". Examenul critic al marilor etape ale tradiției filosofice precum și al confruntărilor mai noi între mari poziții și orientări filosofice l-au condus pe Florian spre două opțiuni ce constituie premise și puncte de sprijin ale propriei sale încercări de sinteză filosofică. Prima opțiune, pe care am putea-o numi *dualistă*, este că „structura universală a datului" este exprimată de categorii polare a căror opoziție nu poate fi suprimată și depășită printr-o sinteză dialectică, așa cum a fost gândită aceasta de Hegel[106]. Raportul dintre categoriile polare este unul de contrarietate, nu de contradicție. Termenii cuplurilor categoriale sunt *pozitivi* în sensul că nici unul nu poate fi obținut prin negarea celuilalt și *antitetici* în sensul că opoziția lor este ireductibilă. A doua opțiune constă în afirmarea punctului de vedere că „structura lumii" nu se exprimă într-o singură

---

[105] *Recesivitatea ca structură a lumii*, vol. I, p. 44.

[106] Florian apreciază că una din scăderile dialecticii o constituie tocmai ideea unificării termenilor opuși într-un al treilea termen, desemnat prin expresia *sinteză*. (Vezi *Recesivitatea ca structură a lumii*, vol. II, p. 427).

dualitate, cum susțin dualiștii radicali, ci într-o multitudine de dualități. Fiecare din cuplurile categoriale relevă doar un aspect al structurii universale a datului. Progresul filosofiei, ca știință fundamentală, așa cum se configurează el din perspectiva unui examen critic al evoluției ei istorice, nu ar sta atât în reducerea unor dihotonii conceptuale, considerate până atunci drept fundamentale, la altele, chiar dacă și asemenea rezultate au fost obținute uneori de filosofi și nu pot fi excluse nici în viitor, cât în proliferarea acestor dihotomii, în elaborarea unor noi distincții categoriale ce dau o articulare tot mai complexă reprezentării noastre asupra structurii lumii. Categoriile dispuse în perechi de opoziții polare, în calitate de elemente constitutive ale oricărei asemenea reprezentări sau sinteze filosofice, constituie *genul* în sensul aristotelic al termenului, ceea ce înseamnă că ele nu pot fi subordonate unele altora și nu pot fi reduse unele la celelalte[107]. Putem ce-i drept distinge cupluri categoriale ce exprimă opoziții date originar în structura datului, cum sunt individual - general, multiplu - unu, conținut - formă, de altele în care unul din termenii opoziției trece din virtual în real în anumite condiții, cum ar fi cazul în cuplul materie - spirit.

Cel angajat față de acest mod de a concepe filosofia și față de opțiunile pe care le-am menționat va putea avea o reprezentare mai modestă și una mai ambițioasă despre țelurile activității filosofice. Potrivit primeia dintre ele, munca filosofică va consta în analize parțiale consacrate cuplurilor categoriale statornicite de tradiția filosofică, iar rezultatele acestei munci vor reprezenta contribuții filosofice, fie critice, fie constructive. Este, de fapt, ceea ce oferă nu puține din scrierile lui Florian. Potrivit reprezentării mai ambițioase, ținta vizată va fi o sinteză filosofică cuprinzătoare, un sistem. Ce este sistemul din această perspectivă și în ce fel se poate ajunge de la

---

[107] „Așa, de pildă, materia și forma se deosebesc prin gen. Același e cazul cu tot ce intră în diferitele categorii ale Ființei. Căci dintre lucrurile existente unele înseamnă o substanță, altele o calitate, iar altele celelalte dintre categoriile specificate mai înainte. Dar acestea nu se pot nici contopi unele în altele, nici reduce la una din ele" (Aristotel, *Metafizica*, p. 202).

asemenea contribuții parțiale la marea sinteză, la sistem? Opera târzie, postumă, a lui Mircea Florian ne indică o asemenea cale: sistemul se constituie de îndată ce poate fi pusă în evidență o caracteristică universală a relației dintre elementele tuturor cuplurilor categoriale, altfel spus de îndată ce toate relațiile dintre termenii ce constituie aceste cupluri vor fi reduse la una și aceeași schemă. Caracterizând această relație, Florian afirmă mai întâi că ea este o relație asimetrică (el folosește de obicei cuvintele „disimetrie", „asimetrie"). Cuplurile categoriale nu sunt antiteze sau antinomii clasice în care termenii au putere egală. Asimetria sau disimetria au o formă particulară, cea a antitezei recesive. În ce constă antiteza recesivă sau recesivitatea, conceptul-cheie în caracterizarea structurii lume în opera postumă a lui Florian? Într-o formulare succintă, o relație dintre termenii cuplurilor categoriale este recesivă dacă are următoarele două caracteristici: a) primul din termenii cuplului este dominant în sensul unei anteriorități de ordin logic și ontologic în raport cu cel de-al doilea, care este termenul secundar, subordonat în raport cu primul; b) al doilea termen, termenul numit *recesiv*, marchează o dată cu afirmarea sa un moment evolutiv, o îmbogățire, o înălțare în fiecare dintre determinările particulare ale datului. În textul lucrării lui Florian pot fi întâlnite multe caracterizări ale antitezei recesive ce lasă toate într-o anumită măsură de dorit din punctul de vedere al clarității. Iată doar câteva: „Cuvântul recesiv (*recidere* — a veni pe urmă) relevă existența unor dualisme în care raportul factorilor nu este de conlucrare, ci de subordonare în sensul cel mai obiectiv al acestui termen. Un factor este *dominant*, primar, celălalt este *recesiv*, secundar. Raportul dintre ei este în general ireversibil, fără a exclude principial reversibilitatea în condiții pe care le vom cunoaște. Deci dualitatea recesivă nu presupune termeni de putere egală *(isostenici)*, și de valoare egală *(izotimici)*, ci unul din termeni prevalează asupra celuilalt... Există un termen 'mai tare' decât altul, însă termenul 'recesiv' nu are semnificație 'mai slabă'. Factorul recesiv, deși este subordonat, are o semnificație existențială mai înaltă, de exemplu materia domină

spiritul, care este recesiv, dar spiritul are o semnificație majoră și tot așa la celelalte dualisme..." Afirmând că dualitatea recesivă „exprimă o structură generală a existenței, a cunoașterii și a valorii", Florian adaugă: : „Spre deosebire de vechiul dualism, care admitea un singur dualism, sau un dualism dominant, noul dualism – în accepția cu totul aparte a acestui cuvânt – constată existența mai multor dualisme recesive, între care însă nici unul nu este dominant și celelalte recesive. Consemnăm că recesivitatea nu înseamnă că al doilea termen este redus din primul, ca și cum finitul ar fi derivat din infinit sau infinitul din finit, multiplul din unul și unul din multiplu. Este înlăturată orice încercare de 'reducere' monistă sau armonistă"[108]. Într-un alt loc se spune: „Recesivitatea nu înseamnă inferioritate, devalorizare, ci dimpotrivă, recesivul este un propulsator, o forță motrice a elementului dominant... Pretutindeni superiorul plătește treapta sa înaltă prin caracterul de precaritate, de dependență față de inferior"[109]. Și, în sfârșit, „o ultimă lămurire, care avea dreptul să fie prima" cu privire la natura polarității recesive: „Polul dominant nu este polul privilegiat, care conține secretul celuilalt pol, devenit astfel o simplă modificare, o ipostază, o treaptă descendentă a primului. Nu există un pol privilegiat, chiar dacă unul ar putea fi considerat, sub presiunea exigenței moniste, ca o diferențiere, ca o manifestare târzie a celuilalt, a celui dominant. Polul recesiv are sau poate avea o 'valoare' superioară, o semnificație mai înaltă și nu este exclus, în anumite împrejurări, care variază cu fiecare dualitate, ca el să se instaleze, printr-un salt ultim, printr-o răsturnare apocaliptică, în poziția dominantă"[110]. Este inutil să se mai sublinieze că afirmația potrivit căreia relația dintre termenii tuturor cuplurilor categoriale are acele caracteristici pe care le fixează conceptul dualității recesive este o afirmație foarte tare. Ceea ce se susține este că din punctul de vedere al caracteristicilor ei structurale, așa

---

[108] *Recesivitatea ca structură a lumii*, vol. I, p. 55.
[109] Idem, p. 293.
[110] *Ibidem*, vol. II, p. 434.

cum apar ele în relațiile dintre categoriile filosofice polare, lumea este pe deplin ordonată, iar ordinea ei se exprimă într-o schemă universală. Structura lumii, așa cum o descrie sinteza filosofică elaborată de Florian, evocă prin validitatea universală atribuită schemei ei — antiteza sau dualitatea recesivă — o lume rezultată din acțiunea ordonatoare a unui demiurg. Credința în prezența unei scheme ordonatoare ce structurează uniform relațiile dintre determinările universale și fundamentale ale datului pe care le exprimă categoriile filosofice, ca și încrederea în capacitatea rațiunii omenești de a pătrunde și dezvălui această schemă, ne duce cu gândul, aproape involuntar, la credința raționaliștilor secolelor trecute în inteligibilitatea lumii. Căci dincolo de anumite rezerve și nuanțări, asupra cărora vom reveni, Florian nu va ezita să afirme în *Concluziile* voluminoasei sale lucrări: „Putem spune doar că în experiența noastră este *pretutindeni* (sublinierea mea, M.F.) prezentă o structură *sui-generis* care pare înrudită cu contrarietatea, deși se constituie ca o specie nouă – opoziția recesivă. Termenii polari sunt uniți fără să fie identici sau cuprinși într-o sinteză, sunt relaționați fără să existe o esență comună, iar relația lor este aceea dintre polul dominant și polul recesiv“[111]. Poate oare să primească afirmarea existenței unei structuri unitare a lumii o întemeiere constrângătoare? Fără îndoială că nu. Nici Florian nu crede în această posibilitate. Când susține că dualitatea recesivă este prezentă „pretutindeni“ în experiența noastră, el dă expresie, de fapt, credinței sale raționaliste în inteligibilitatea lumii, o credință ce constituie supoziția nemărturisită pe care se construiește orice sistem de felul celui pe care ni-l propune opera sa postumă. Evident, autorul se adresează în primul rând celor ce împărtășesc o asemenea credință. Unul ipotetic oponent sceptic, care și-ar exprima îndoiala față de supoziția că lumea este pe deplin ordonată la nivelul structurii ei fundamentale, ce se exprimă în raporturile dintre determinări de supremă generalitate, Florian, și toți cei ce gândesc ca el, i-ar răspunde,

[111] *Recesivitatea ca structură a lumii*, vol. II, p. 426.

poate, că o lume ce nu are asemenea caracteristici nu îl va interesa pe filosoful însuflețit de năzuințe sistematice. Altfel spus, cei ce nu împărtășesc o asemenea supoziție nu participă la forma de viață care este filosofia sistematică. Ei nu ar putea însă refuza altora dreptul de a-și asuma acele supoziții de o extremă cutezanță pe care s-au sprijinit ceea ce ei vor recunoaște drept mari inițiative filosofice.

Filosofii care adoptă asemenea supoziții vor fi angajați în căutarea a ceea ce am putea numi „formula universului", adică a unei scheme a relației dintre determinări de supremă generalitate cu valabilitate universală. Pe ce căi ar putea fi însă atins un asemenea obiectiv? Calea pe care o sugerează Florian este una pe care am putea-o numi „inductivă". Schema dualității recesive a căpătat contur în mintea sa pornind de la examenul unei probleme filosofice determinate. Florian mărturisește că el a acordat o atenție deosebită problematicii relației dintre materie și conștiință, pe care o caracterizează, într-un spirit care a dominat mai degrabă în filosofia secolului al XIX-lea, drept problema centrală a filosofiei. Găsind nesatisfăcătoare toate soluțiile consacrate acestei probleme, el a formulat o ipoteză alternativă, și anume caracterizarea relației dintre materie și spirit în termenii a ceea ce a numit mai târziu dualitate sau antiteză recesivă: materia este factor dominant, prevalent, spiritul este factor subordonat; factorul dominant este primar, factorul recesiv este secundar; factorul subordonat are însă o semnificație existențială mai înaltă, o valoare superioară, astfel încât afirmarea lui marchează o evoluție ascendentă, o îmbogățire și înălțare a lumii. Conceptul sau ideea dualității receptive pare să se fi ivit astfel, ca soluție alternativă, la capătul unor încercări stăruitoare de a găsi o soluție mulțumitoare problemei filosofice a raportului dintre materie și spirit, socotită problemă filosofică centrală. Acesta a fost, fără îndoială, un rezultat încurajator. O dată convins de superioritatea propriei sale soluții[112], Florian a

---

[112] „Deci materia și spiritul sunt eterogene și simultan solidare; totuși spiritul are o funcție recesivă, iar materia funcția dominantă. Dualis-

putut fi tentat să aplice schema astfel dobândită la cercetarea relației dintre termenii altor cupluri categoriale, cum ar fi noutate - repetiție sau materie - formă. Un asemenea pas nu va trebui să ne surprindă. Tentația de a extinde o formulă teoretică, care a reușit să explice și să sistematizeze cu succes un domeniu semnificativ al experiențelor noastre, este aproape irezistibilă. Oare un sociolog sau un antropolog care a imaginat un nou principiu teoretic ce reușește să organizeze și să unifice o diversitate de date privitoare la relațiile economice și sociale, instituțiile și formele de viață ale unei comunități sociale, așa cum nu au reușit alte teorii, nu va fi tentat să vadă dacă principiul său nu funcționează la fel de bine dincolo de limitele domeniului de fapte în care el pare să fie bine confirmat? Demersul acesta este unul cu totul firesc. Bineînțeles că ipoteticul nostru teoretician nu va nutri speranțe exagerate. El va fi gata să accepte că există realități ce nu pot fi integrate formulei sale. Ambiția lui teoretică va fi ținută în frâu de verdictul faptelor, cel puțin atâta timp cât va rămâne atașat spiritului științific. Alta pare să fie situația filosofului cu orientarea și opțiunile lui Mircea Florian. Obiectul sistematizării teoretice nu este aici un domeniu particular de fapte, ci *datul*, adică realitatea, idealitatea și chiar simpla posibilitate. Presupunând că filosoful va susține că și formula pe care o propune el este sub controlul faptelor, ceea ce Florian face cu destulă insistență, un verdict cât de cât clar și net al faptelor ar fi în acest caz greu de așteptat. Autorul nos-

---

mul tradițional până în momentul de față ignorează raportul recesiv între materie și spirit. Dacă prin materialism se înțelege o teorie care afirmă că materia este primordială și dominantă, iar spiritul este secundar și recesiv, concepția noastră nu este străină de materialism, firește de un materialism care respectă ierarhia reală a faptelor. Spiritul este un factor precar, disparent, mânat de slăbiciuni și contradicții interioare, victimă a imensității și masivității materiale. Dar recesivitatea nu degradează funcția spiritului în lume : spiritul are un rol cosmic superior, acela de a da imensității materiale conștiință de sine și de a dirija după anumite scopuri conștiente. Mai mult chiar, spiritul recesiv se poate întoarce asupra materiei pentru a domina și redistribui prin munca dirijată conștient". (*Recesivitatea ca structură a lumii*, vol. I, p. 455.)

tru spune nu o dată despre concepția pe care o avansează că este cea „potrivită faptelor". Dar care dintre filosofii care au propus o formulă categorială cu valabilitatea universală nu a gândit și nu a vorbit în același fel? (Că Hegel ar fi spus o dată, răspunzând obiecției că faptele nu ar fi de acord cu schemele sale dialectice, „Cu atât mai rău pentru fapte" este, probabil, o legendă.) Adevărata problemă este dacă filosoful posedă acea doză de scepticism, de moderație intelectuală, care îi îngăduie să reziste ispitei gândului că acea formulă ce pare să funcționeze bine în cazul unei anumite probleme filosofice, cel puțin în raport cu formulele încercate până atunci, ar putea fi o formulă cu valabilitate universală. Stabilind că schema dualității receptive, care s-a conturat la capătul încercărilor sale de a găsi o soluție mulțumitoare problemei relației dintre materie și spirit, poate fi aplicată cu succes și problemei relației dintre noutate și repetiție, Florian s-ar fi putut opri, desigur, aici, dacă ar fi fost un asemenea spirit mai sceptic și mai rezervat. Voluminosul său manuscris, publicat postum doar datorită constrângerilor politico-ideologice ce au marcat anii sfârșitului vieții autorului, relevă că în sufletul profesorului, care se făcuse cunoscut prin studii conștiincioase consacrate unor teme bine delimitate, a fost treaz și activ demonul care este ambiția sistemului. O dată pornit să-și verifice formula prin aplicarea ei la alte cupluri categoriale, el nu s-a mai putut opri. Proiectul s-a dezvoltat printr-o autodinamică irezistibilă. Doar finitudinea vieții și a energiei intelectuale îl vor mai putea limita. Cartea supune cercetării nu mai puțin de patruzeci de cupluri categoriale, de la multiplu - unu, individual - general, parte - totalitate, până la determinism - libertate, individ - societate, conducător - intelectual. Florian caută confirmări ale schemei dualității recesive chiar dincolo de antiteze categoriale consacrate de tradiția filosofică și crede că le găsește. Tema lui devine *sistem* într-un sens deosebit de tare al cuvântului. Relația dintre termenii unor cupluri categoriale care au reținut atenția filosofilor din toate epocile, ca și a altora mai puțin remarcate și discutate,

se supune uneia și aceleiași scheme — dualitatea recesivă. În acest sens, dualitatea recesivă reprezintă structura lumii.

Pretenția nu este, firește, mică. Un gânditor situat destul de periferic față de marile centre ale culturii filosofice universale pretinde că a găsit o soluție nouă, ce pune într-o altă lumină cvasitotalitatea problemelor filosofice. Pretenția este cu atât mai mare cu cât Florian, în contrast cu Blaga, va pretinde că ceea ce propune nu este o invenție liberă, ci mai degrabă o descoperire. El nu intenționează să înalțe propria sa lume alături de lumile altor constructori de mari sisteme metafizice, ci să dezvolte o sistematizare originală a datului ce ar trebui acceptată sau cel puțin examinată cu atenție de toate spiritele oneste drept un pas înainte spre aproximarea adevărului. Nici măcar experiența îndelungată a eșecului pretențiilor exclusiviste de acest fel ce brăzdează istoria gândirii filosofice nu pare să fi putut modera elanul autorului: „Dualitatea recesivă — scrie el — exprimă structura profundă a realității, structură pe cât de fundamentală, pe atât de ignorată în semnificația ei universală și principială“[113]. Afirmarea unei noi și mari descoperiri filosofice, poate unică în felul ei, nu pare să fi fost ținută în cumpănă decât de recunoașterea că argumentele care o susțin nu sunt și nu pot să fie constrângătoare, așa cum nu pot fi argumentele în filosofie în general, de acceptarea posibilității ca datul să nu se conformeze în toate cazurile schemei[114] și de avertismentul inițial că sistemul nu este complet închis, deoarece „nu toate noțiunile

[113] *Recesivitatea ca structură a lumii*, vol. I, p. 84.

[114] *Ibidem*, vol. I, pp. 75-76. Se lasă să se înțeleagă, nu o dată, că respectul faptelor nu tolerează rigiditatea deplină a unei scheme pentru care vom găsi pretutindeni confirmări depline: „Dualismul optimism - pesimism are un epilog ce se răsfrânge asupra ideii recesivității. Printre celelalte dualisme, acesta se definește prin particularitatea de a recunoaște polului recesiv, pesimismului, posibilitatea unei creșteri care amenință, ca și viziunea religioasă, de a răsturna raportul *recesiv*, deci de a așeza în funcție dominantă pesimismul, trăirea durerii și a înjosirii omului și a vieții“. (*Ibidem*, vol. II, p. 165). Pe de altă parte, se subliniază însă că o răsturnare a raportului recesiv, deci o înmlădiere a schemei aproape până la anulare, rămâne o posibilitate excepțională.

filosofice au fost trecute prin sita de recesivitate, iar noțiunile examinate nu s-au bucurat de o dezvoltare pe care noi am fi dorit-o mai amplă, cel puțin uneori"[115]. Dincolo însă de toate rezervările și nuanțările, încrederea în posibilitatea de a subsuma datul, în toată întinderea și bogăția lui, formulei recesivității rămâne neclintită. Autorul nu ezită să o afirme deja în *Prefață*: „Gândul meu a fost o filosofie care sacrifică realitatea cât mai puțin în favoarea 'sistemului'. Dar și sacrificarea radicală a sistemului în favoarea realității nu este posibilă și nici de dorit"[116].

Cu totul aparte este însă demersul pe care l-a ales Florian pentru înfăptuirea ambițiosului său proiect. S-ar putea spune că acest demers exprimă viziunea lui pronunțat evolutivă asupra dezvoltării gândirii filosofice, o viziune inspirată de credința că se poate progresa spre o reprezentare categorială tot mai adecvată a structurii lumii prin examenul critic al tuturor soluțiilor propuse, prin descoperirea și înlăturarea treptată a erorilor și integrarea elementelor viabile în noi formule. Din această perspectivă, drumul spre adevăr trece prin enciclopedismul filosofic. Evaluarea minuțioasă a celor mai reprezentative puncte de vedere apare drept principala resursă ce susține căutarea unei noi soluții. Cum procedează, de fapt, Florian în capitolele succesive ce acoperă cea mai mare parte din întinderea cărții sale, capitole consacrate fiecare unei perechi de categorii filosofice polare? El prezintă, mai întâi, principalele poziții, sistematizate din unghiul de vedere al schemei dualității recesive, adică punctele de vedere ce afirmă caracterul dominant al tezei, respectiv al antitezei, sau suprimă, cu intenție monistă, unul din polii opoziției. În acest prim pas al demersului său, autorul va face risipă de erudiție, raportându-se nu numai la operele autorilor așezați deja în „galeria eroilor gândirii", ci și la o imensă literatură secundară, cu deosebire de limba germană, în cea mai mare parte produsă

---

[115] *Recesivitatea ca structură a lumii*, vol. I, p. 41. Aceasta este, firește, o imperfecțiune. Ambiția a fost însă de a „gândi până la capăt și de a îmbrățișa datul în toată întinderea lui".

[116] *Ibidem*, p. 43.

la sfârșitul secolului trecut și începutul secolului nostru. Într-un al doilea pas, aceste puncte de vedere sunt evaluate din perspectiva presupus superioară pe care o oferă schema dualității recesive. Bilanțul acestei evaluări este exprimat în judecăți și aprecieri de acest fel: „Kant plătește un mare tribut prejudecății tradiționale că forma este superioară materiei". „Eroarea primordială a 'neopozitivismului' rezidă în profundul, în iremediabilul său nominalism, adică în falsa concepție tradițională: experiența se reduce la 'trăiri' individuale". „Preferința, în raționalitate, a unității, identității și generalității este păcatul originar al raționamentului tradițional." Capitolele consacrate celor patruzeci de cupluri categoriale, capitole ce reprezintă tot atâtea încercări de a argumenta universalitatea schemei dualității recesive, urmează în linii mari același plan: a) mai întâi ceea ce autorul numește „operația liniară de curățire a terenului, de denunțare a echivocurilor și confuziilor..."[117]; b) o caracterizare preliminară a termenilor cuplului categorial; c) respingerea tezei moniste, adică argumentarea eterogeneității și ireductibilității celor doi termeni unul la celălalt; d) respingerea dualismului radical, care situează pe același plan și conferă aceeași putere celor doi termeni; e) critica acelor poziții filosofice care inversează relația dintre factorul dominant și factorul recesiv; f) în sfârșit, argumentarea mai mult sau mai puțin sistematică a valabilității schemei dualității recesive. Monotonia demersului este deplină. Sistemul se desfășoară printr-o continuă multiplicare a unuia și aceluiași demers. Pe parcurs sunt prezentate și examinate critic o mare varietate de puncte de vedere. Ne găsim în fața unei veritabile enciclopedii filosofice centrate pe analiza conceptuală, categorială. Alegerea autorilor și a punctelor de vedere invocate este, firește, strict subordonată argumentării tezei recesivității. Intenția dominantă nu este una evaluativ-critică, ci una constructivă. Cu toate acestea, amploarea dezvoltărilor istorico-filosofice contrastează cu caracterul sumar și schematic al pasajelor sistematic-argumen-

---

[117] *Recesivitatea ca structură a lumii*, vol. II, p. 29.

tative. Autorul se străduiește să acumuleze argumentele în favoarea propriului punct de vedere nu atât prin dezvoltarea lui pozitivă, cât prin evidențierea inconsistenței soluțiilor alternative. Nu numai atenția acordată confruntării cu pozițiile multor autori de rangul al doilea, dar și faptul că teoriile unor filosofi cu interese și perspective sensibil diferite sunt prezentate drept contribuții la una și aceeași discuție, generează un sentiment de inconfort intelectual pe care îl evocă oarecum eufemistic vocabula „tristețea erudiției".



Intenții sistematice domină, așadar, gândirea filosofică a lui Lucian Blaga, Constantin Noica și Mircea Florian. Și totuși cât de diferite sunt formulele în care se afirmă ele în opera acestor trei autori, a cărei influență și forță modelatoare se fac simțite până astăzi! Prin sistemul său, Blaga se raportează la alte construcții metafizice așa cum se raportează capodoperele artistice unele la celelalte. Autorul *Trilogiilor* este, pentru a spune așa, singur printre filosofi. Ontologia lui Noica urmărește, dimpotrivă, să reînnoade un mare lanț, să reînvie tradiția clasică a gândirii orientate, delimitându-se de o mare parte din moștenirea filosofică a erei moderne și veștejind secolul XX drept un secol steril, un secol fără idei. Filosoful de la Păltiniș este aproape de Platon, așa cum îl înțelege el, și foarte departe de cei mai mulți dintre contemporanii săi. La antipodul lui Noica, Florian dezvoltă o sinteză filosofică personală la capătul unui proces de anevoioasă cernere critică a contribuțiilor unui număr impresionant de autori, cu deosebire moderni și contemporani, la descifrarea în termeni categoriali a structurii lumii. Propriul său edificiu se înalță pe un teren saturat de depuneri în straturi succesive a unei mari varietăți de încercări de reconstrucție sistematică a principalelor articulații ale existenței. Sinteza filosofică se hrănește în primul rând din discuție, evaluare critică și confruntare cu puncte de vedere consacrate

de tradiție. Este ceea ce Florian va numi, într-un mod oarecum derutant, „eclectism superior“.

Fascinația pe care o exercită filosofia lui Blaga și într-o măsură și mai mare filosofia lui Noica, fiecare în felul ei, în cercurile largi ale intelectualității literar-artistice românești, nu pare să slăbească. Și totuși cât de insolite apar ele în peisajul filosofic contemporan! Cei ce așteaptă ivirea unui nou Blaga seamănă oarecum cu cei ce se întreabă încă de ce nu se mai compun astăzi simfonii ca cele care au făcut gloria muzicii secolelor trecute. Iar admiratorii lui Noica nu par să fie conștienți de radicalitatea poziției sale, o poziție ce implică detașarea netă de curentul dominant al gândirii moderne. Cât despre Florian, sinteza lui filosofică de mare anvergură ar putea găsi prețuitori chiar printre cei care au beneficiat de o pregătire istorico-filosofică sistematică. Dar cine va dori și se va încumeta să-l urmeze să încerce să-i continue opera?

DOUĂ CULTURI FILOSOFICE

Frumusețea formelor pe care le produce natura, mâna sau mintea omului ni se poate dezvălui în două modalități foarte diferite, în măsura în care le receptăm în realitatea lor sensibilă sau le descriem în termeni abstracți. Transpuse în registrul ideilor, formele sensibile capătă o semnificație simbolică. Încercarea lui Lucian Blaga de a interpreta o mare varietate de asemenea forme drept expresii simbolice ale unor dominante stilistice adânc înrădăcinate în subconștientul comunităților omenești poate fi socotită exemplară din acest punct de vedere. Frumusețea, armonia sau simetria ni se vor înfățișa într-o cu totul altă lumină atunci când vor fi descrise prin forme abstracte. Autorul aproape uitat astăzi care este Matila Ghyka a scris multe pagini consacrate caracterizării matematice, în termeni numerici și cu deosebire geometrici, a proporției și armoniei formelor ce impresionează o sensibilitate artistică spontană sau exersată. Îndeosebi interesul pentru analiza structurală a operei a cunoscut o extindere și dezvoltare semnificativă în ultimele decenii. Relativ mai recent, un distins matematician a surprins oameni din mediile noastre literare publicând o „poetică matematică"[118]. Cartea lui întreprinde o descriere a limbajului poetic îndeosebi prin structuri ale teoriei mulțimilor, algebrei și topologiei, sprijinindu-se pe o modelare structurală prealabilă, de natură prematematică, a unor forme poetice. Autorul subliniază că

[118] Vezi Solomon Marcus, *Poetica matematică*, Editura Academiei, București, 1970.

modelele matematice, fie ele cantitative sau calitative, ne permit să punem în evidență diferite caracteristici structurale ale unei forme poetice. Considerate separat, fiecare din aceste caracteristici nu sunt specifice limbajului poetic, dar toate împreună fac posibilă o reprezentare formală tot mai adecvată a identității limbajului poetic, adică a caracteristicilor structurale ce îl disting de alte limbaje artistice, cum este limbajul muzical, pe de o parte, sau de limbajul comun și limbajul științific, pe de altă parte. Cercetătorii ce cultivă asemenea preocupări nu obosesc să repete că reacția iritată a unor personalități literare față de orice proiecte de acest fel decurge dintr-o înțelegere greșită a ceea ce-și propun. Descrierea structurală a formelor nu interferează cu percepția lor sensibilă. O poetică matematică nu va afecta în nici un fel sensibilitatea creatorului și cititorului de poezie, nici nu va pune în discuție legitimitatea și relevanța analizei textului poetic cu mijloacele folosite în mod curent de criticul literar. Cu atât mai puțin ar putea analizele formale să sugereze reforma sau suspendarea formelor cunoscute de analiză a limbajului artistic. Ceea ce se pretinde este că dincolo de proporțiile, armoniile și simetriile ce sunt direct accesibile cititorului avizat de poezie și criticului de literatură există o ordine ascunsă, ordine ce poate fi explorată doar cu instrumentele de analiză structurală pe care le furnizează gândirea matematică. O asemenea analiză este în măsură să dezvăluie sensuri cu totul noi, nefamiliare ale frumuseții, să schițeze un nou chip al acesteia, frumusețea ca realitate ideatică, pur formală și nu sensibilă.

Deosebirea dintre aceste două perspective, una concretă și alta abstractă, va putea fi regăsită și în câmpul unor preocupări intelectuale mai bine delimitate, cum sunt cele de natură științifică. Newton sau Kant au privit natura cu alți ochi decât Pascal și Goethe. Idealul de inteligibilitate al celor dintâi a fost cel al descrierii geometrice și mecanice. Cei din urmă au crezut, dimpotrivă, că a ne opri aici, a ne declara mulțumiți cu o asemenea descriere, ar însemna o gravă, o inacceptabilă renunțare ; renunțarea la ceea ce ei socotesc că este ***înțelegere autentică***. Pentru omul de știință exactă, ca om de

știință exactă, frumusețea lumii naturale și a creațiilor sensibile ale omului va sta, în cele din urmă, în caracteristicile formale de simetrie ale structurilor și ale ecuațiilor care le descriu. Spiritelor care au ilustrat în diferite epoci ceea ce am putea numi idealul umanist al inteligibilității o asemenea percepție a sensului lucrurilor le va apărea cel mult ca o treaptă. Aspirația lor spre înțelegere nu-și va putea găsi împlinirea decât în arhetipuri calitative, ideale, dar, totodată, concrete. Doar acestora le vor putea ei recunoaște o semnificație spirituală autentică. Gânditorului cu înclinații bergsoniene, bunăoară, structurile abstracte îi vor apărea oarbe și brutale. O lume pusă sub semnul lor va fi pentru el una a incoerenței și a haosului. Durata pură, singura în care se regăsește și se exprimă spiritul, nu va obosi el să repete, este prin natura ei refractară unei descrieri în termeni de relații formale.

Ceea ce desparte în cele din urmă cultura umanistă și cultura științifică modernă sunt, astfel, idealuri de inteligibilitate distincte. Ele dau contur unei tensiuni mai vechi a spiritului și a minții, a sensibilității și a intelectului, o tensiune ce devine însă tot mai pregnantă o dată cu specializarea și tehnicizarea cercetării. Nu este, așadar, de mirare că acel nucleu problematic pe care-l desemnează expresia „două culturi" s-a impus abia în ultima vreme ca temă de discuție. Cu aproape patru decenii în urmă, în 1959, un cunoscut autor englez, Charles Percy Snow, a ținut la Cambridge o conferință intitulată *Cele două culturi și revoluția științifică*. Un text pe această temă a fost publicat de Snow în acel an, inaugurând o discuție deosebit de vie și de însuflețită. Pentru mulți intelectuali români acest lucru poate apărea drept surprinzător. Căci textul lui Snow este o engleză plată, fără ritm lăuntric, lipsită cu totul de efecte surprinzătoare și de strălucire stilistică. Marele său potențial provocator, cel puțin în lumea intelectuală de limbă engleză, pare să i-l fi conferit în primul rând împrejurarea că punea în discuție o problematică pe care mulți oameni cultivați o resimțiseră într-un mod mai mult obscur sau o discutaseră doar sub diferitele ei aspecte parțiale. Este semnificativ că textul lui Snow nu s-a

bucurat de o atenție deosebită în România, chiar dacă la noi înstrăinarea dintre ceea ce el numește „două culturi“ pare să fie mult mai pronunțată decât oriunde în lumea anglo-saxonă, așa cum s-a putut vedea mai clar îndeosebi o dată cu câștigarea deplinei libertăți de expresie, după decembrie 1989.

Snow a interpretat reacțiile prompte și adesea vehemente ale cititorilor săi drept un indiciu că ideea contrastului dintre cele două culturi nu este una nouă, originală. Căci luările de poziție față de ideile cu adevărat originale, observa el, întârzie. Or, mulți intelectuali de seamă ai vremii noastre au resimțit și resimt cu acuitate înstrăinarea crescândă a celor două culturi, lipsa de înțelegere pentru cealaltă a unor spirite reprezentative pentru una dintre ele, ca un simptom semnificativ al unei crize spirituale. Snow era recomandat ca analist a ceea ce mulți înclină să califice drept o sciziune ce subminează spiritualitatea occidentală modernă. El avea o formație matematică și fizică, practicase cercetarea și era, totodată, un romancier apreciat, un cunoscut eseist și om politic. Ca unul ce a trăit în amândouă culturile și a întreținut o comunicare strânsă cu spirite creatoare care le-au ilustrat la un nivel înalt, el dispunea de experiențele cerute pentru a da o descriere provocatoare acestei ipostaze majore a crizei culturii.

Intelectualii din zilele noastre se situează în una dintre cele două culturi mai întâi prin idiosincrasii, prin aversiunile lor. Pentru unii dintre ei, cu deosebire pentru erudiții ce studiază cultura antică, medievală sau începuturile culturii moderne, pentru istoricii artei, literaturii și filosofiei, cultura umanistă reprezintă de fapt unica cultură. Sunt oamenii ce contestă semnificația culturală, spirituală a cunoașterii științifice. La cealaltă extremă se vor situa cei ce cred că toate întrebările pe care și le poate pune omul, toate nevoile lui de orientare, vor putea primi răspuns și satisfacție exclusiv prin exercitarea unei gândiri conduse de spiritul raționalității științifice.

Snow a acuzat în primul rând indiferența, dacă nu disprețul intelectualității literare și artistice, pentru gândirea științifică. Diagnosticul lui era că această atitudine este în primul rând răspunzătoare pentru ceea ce caracteriza drept o

prăpastie de neînțelegere, antipatie sau chiar dușmănie reciprocă între „două culturi". Unii autori cu formație științifică care s-au aplecat asupra diferitelor aspecte ale fenomenului analizat de cel care a consacrat expresia „două culturi" preferă să acuze doar indiferența reciprocă și lipsa unei comunicări semnificative, dar cad de acord că o mare răspundere pentru această înstrăinare revine incapacității intelectualității umaniste de a percepe semnificația culturală a științei. Dincolo însă de deosebiri de păreri și controverse cu privire la repartizarea răspunderilor se impun, mai întâi, câteva constatări.

Făcând abstracție de obișnuințe și ticuri mintale, de automulțumirea superficială a celor ce pot accepta că cele două culturi stau și vor sta pur și simplu una alături de cealaltă, mândre de independența lor și convinse că nu pot câștiga nimic esențial prin contactul lor, însăși existența a două culturi relativ închise, între care nu există o comunicare semnificativă, va trebui recunoscută astăzi drept o realitate. Să ne întrebăm: Va putea un student în filologie, drept sau filosofie să răspundă obiecțiilor care au fost formulate în secolele XVI și XVII față de ideea mișcării pământului? Va putea găsi el o replică la argumentele formulate de unul din interlocutorii *Dialogurilor despre cele două sisteme ale lumii* ale lui Galilei în favoarea tezei imobilității Pământului, bunăoară la aceasta: „Același lucru este confirmat, în sfârșit, de argumentul corpurilor grele, care, căzând de sus în jos, se deplasează pe verticală până la suprafața Pământului și, în același mod, proiectilele lansate pe verticală în sus cad tot pe verticală, chiar dacă sunt trase la înălțimi foarte mari; argumente în mod necesar concludente, întrucât, potrivit lor, mișcarea se face spre centrul Pământului, care fiind imobil le așteaptă și le primește". Și mai departe : „În afară de faptul că mai există experiența atât de potrivită a pietrei lăsată să cadă din vârful catargului unei corăbii, și care, atunci când corabia stă pe loc, cade la piciorul catargului, dar, dacă corabia se deplasează, ea cade cu atât mai departe de acel loc, cu cât a înaintat corabia în timpul căderii pietrei...". Să ne întrebăm, pe de altă parte: Vor putea oare mulți profesori de matematică sau fizică să

înfățișeze țelurile urmărite prin instrucția științifică pe care o propun acelor elevi care nu vor utiliza niciodată în viața lor profesională cunoștințe din aceste domenii? Altfel spus: Vor putea ei justifica necesitatea integrării științei exacte în ceea ce numim formarea intelectuală sau cultura generală a omului modern? Și dacă răspunsul la asemenea întrebări va fi unul negativ ar fi firesc să ne întrebăm: au acești oameni ca și mulți alții dintre semenii noștri mai cultivați conștiința sau fie numai sentimentul vag al unei lipse, al unui gol? Este de presupus că un asemenea sentiment nu a ocolit pe cei mai sensibili și pătrunzători tineri formați într-o ambianță culturală tradițional umanistă sau, dimpotrivă, sever raționalistă, de inspirație științifică. El ar putea fi declanșatorul unei crize și, în acest fel, punctul de plecare al sforțării fericite îndreptate spre recâștigarea armoniei facultăților, a unității orizontului spiritual sau, cel puțin, spre depășirea acelei arogante mulțumiri de sine, care inspiră și susține orice imperialism cultural.

Doresc, în cele ce urmează, să atrag atenția asupra unor stereotipuri de gândire și reacții de apărare tipice ce nu favorizează astăzi o asemenea îmbucurătoare evoluție. O ambianță culturală distinctă este întreținută la noi, mai mult decât în alte părți, de publicații de cultură, cu deosebire de cele de teorie, istorie și critică a artei și literaturii. Este ambianța în care cultul valorilor umaniste tradiționale este de nedespărțit de o raportare constant polemică la universul raționalității științifice și tehnice. Problematică este în acest caz nu poziția reticentă față de cealaltă lume, lumea științei, ci imaginea despre această lume a multor personalități reprezentative pentru cultura umanistă. Iată doar câteva din motivele ce domină această imagine, apte să convingă mulți tineri cu intense preocupări spirituale că nu ar avea nimic esențial de câștigat apropiindu-se de științe și că nu au pierdut nimic dacă au neglijat instrucția științifică. Cunoașterea științifică, ni se sugerează, este o activitate ce țintește, în primul rând, anticiparea și stăpânirea practică a lucrurilor. Contribuția științei la înțelegerea lumii și a propriei noastre ființe nu numai că nu este, astăzi, esențială, dar va rămâne întotdeauna ne-

semnificativă. Imaginea cercetătorului, așa cum este schițată în literatura umanistă de critica științei, nu se deosebește în mod esențial de cea a tehnicianului sau omului de acțiune în genere. Această imagine nu poate stârni în nici un caz simpatie. Dacă umanistul este vizualizat într-o atitudine meditativă sau visătoare, cercetătorul ne este înfățișat mânuind aparate sau calculând, absorbit de activități ce par, în cel mai bun caz, reci și practice. Se lasă să se înțeleagă că cercetarea este o activitate ce se exercită, aplicând metode și tehnici standardizate, că succesul ei atârnă în mică măsură de forța personalității, de imaginație și de caracter. Constatarea că cercetarea științifică tinde să se specializeze și să se tehnicizeze tot mai mult naște mari temeri. O restrângere crescândă a orizontului gândirii științifice ar fi consecința nu numai firească dar și inevitabilă a specializării cercetării. Odată cu aceasta, cunoașterea științifică ar tinde să-și piardă tot mai mult semnificația spirituală. Știința modernă ar fi astfel într-o măsură tot mai mică aptă să intre în dialog cu marea tradiție a culturii umaniste. Știința zilelor noastre, mai mult decât cea din trecut, ar fi liberă față de valori, neutră în raport cu opțiuni filosofice și, prin urmare, lipsită de condiționări istorice și culturale. Cunoașterea științifică nu se schimbă, așa cum se întâmplă cu tot ce este viu, ci doar progresează. Iar progresul cumulativ nu este numai ceva puțin atrăgător din punct de vedere omenesc. El este, în esență, străin culturii. Umanistul zilelor noastre s-ar putea, așadar, dezinteresa fără nici o pierdere de știință. Căci aceasta ar fi în măsură să remodeleze, de multe ori în rău, doar viața materială, practică a oamenilor. Ea nu ar putea, prin natura și țelurile ei, să aducă o contribuție semnificativă la o mai bună înțelegere a întregului, a sensurilor și valorilor ce orientează existența omului. Întrebat nu de mult care ar fi deosebirile semnificative dintre oamenii de știință și artiști, un scriitor român de astăzi, unul dintre cei de seamă, răspundea exagerând intenționat: „Ce-i desparte? Rezultatul: unii fac numai rău, alții numai bine".

Fără îndoială că acesta este un punct de vedere extremist, judecata unilaterală a celor ce iau în seamă doar utilizarea distructivă ce a fost dată, este dată și poate fi dată unor rezultate ale cercetării științifice. Elita a ceea ce românii numesc „oameni de cultură“ pare înclinată să socotească munca științifică drept o activitate onorabilă, demnă de respect. Și cu greu le-am putea atribui multor oameni de cultură români reprezentativi lipsa de luciditate a celor ce par să fi uitat că multe lucruri de la sine înțelese în reprezentarea noastră cu privire la o viață ce merită să fie trăită le datorăm până la urmă unor tehnici și practici de care nu ne-am fi putut bucura în lipsa științei moderne. Sunt lucruri peste care nu poate trece nici un om care trăiește într-o lume impregnată de facilități și avantaje ce sunt în ultimă instanță roade ale științei moderne, și cu atât mai puțin un intelectual de înalt rang, oricât de puternic ar resimți el regretul pierderii părților bune ale trecutului. Acesta nu va ezita să dea dreptate celor ce ne arată cealaltă față a medaliei, bunăoară în termenii în care denunța un sociolog american nostalgia „vremurilor frumoase de altădată“: „Nici un om cu mintea întreagă nu și-ar fi dorit să trăiască într-o epocă trecută, în afara situației în care ar fi știut că s-ar naște într-o familie bogată, că s-ar fi bucurat de o sănătate excepțional de stabilă și că ar fi putut înfrunta cu o liniște stoică moartea majorității copiilor săi“.

Valoarea instrumentală a cunoașterii științifice nu va fi, așadar, contestată, ci, dimpotrivă, de cele mai multe ori insistent subliniată. Un larg consens există însă în rândurile intelectualilor români de astăzi cu preocupări literare, artistice și adesea chiar filosofice în ceea ce privește contestarea relevanței culturale a gândirii științifice. Starea de spirit latentă în aceste medii ar putea fi exprimată astfel: „Cel ce nu l-a citit pe Homer, Platon, Dante, Shakespeare sau Goethe este lipsit de cultură, celui pe deplin ignorant în știință îi lipsesc unele cunoștințe“. Altfel spus, ignorarea unui mare scriitor este semn de incultură, a unui om de știință de cel mai înalt rang, nu. Poți să fii astăzi un om complet ignorând știința modernă, tot așa cum puteai să fii în vremurile în care ea nu

exista. Aceasta este o credință ce dă seama de lipsa de reținere a nu puțini oameni de cultură din prima linie de la noi în a-și recunoaște fără rețineri lipsa celei mai elementare pregătiri științifice. Ei nu par să o socotească o insuficiență esențială, adică una ce ar putea aduce atingere demnității lor supreme, aceea de a se număra printre cei ce păstrează și sporesc comorile spiritului. La capătul unei polemici recente, un foarte cunoscut scriitor și publicist admitea că pregătirea lui în fizică „este nulă". Felul acesta de a vorbi mi se pare simptomatic. El aduce aminte de cei ce recunosc cu dragă inimă că nu au o memorie prea bună dar ar fi mai greu de convins că într-un caz sau altul judecata lor nu a fost bine întemeiată. O exprimare și mai semnificativă este cea a unui om al literelor de talia lui Alexandru Paleologu care mărturisea că față de lumea științei are „un imens respect — întemeiat pe o imensă ignoranță". Și adaugă : „Ignoranța, în special, naște respectul"[119]. Să examinăm puțin această formulare aparent paradoxală. Din punct de vedere psihologic este total plauzibil să admiri ceea ce nu îți este la îndemână sau îți este foarte greu accesibil. Așa admira omul normal geniul sau cel puțin înzestrat pentru o anumită activitate pe cel care o exercită cu virtuozitate. A spune însă că prețuiești ceea ce este totuși pe măsura puterilor omului de rând fără a te strădui câtuși de puțin să-ți depășești insuficiența nu pare să fie tocmai o expresie a respectului. Este considerația pentru o formă de viață de care preferi să rămâi străin una autentică? Umilința celui ce elogiază în acest fel pare, cel puțin la prima vedere, suspectă.

Asemenea atitudini ar putea fi înțelese mai bine drept raportări ce sunt consecința unui anumit mod de a delimita sfera culturii în ansamblul creațiilor minții omenești. Potrivit lui artele, miturile, religiile și filosofiile constituie cultura, pe când știința ca întreg, ca realitate presupus monolitică, ar fi exterioară ei, ar fi cealaltă lume, „celălalt tărâm". Este de

---

[119] Al. Paleologu, *Lucrurile cu adevărat importante — fragmente dintr-o discuție cu publicul* în *Cartea interferențelor*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1985, p. 178.

aceea ușor de înțeles că personalități reprezentative ale culturii umaniste, la noi poate mai mult decât în alte părți, au tendința de a-i privi cu condescendență pe oamenii de știință care nu i-au citit pe marii scriitori și filosofi și de a judeca cu altă măsură deplina lor înstrăinare de lumea raționalității științifice. Căci ei sunt convinși că o asemenea înstrăinare nu ar fi compromițătoare din punct de vedere cultural. Este o impresie problematică, cel puțin dintr-un singur motiv. Orice om ce gândește se sprijină, adesea fără să-și dea seama, pe o seamă de reprezentări spontane asupra lumii în care trăim, iar oamenii de cultură nu fac excepție. Or, știința teoretică, în dezvoltarea ei istorică, nu este, până la urmă, decât o continuă critică și revizuire a acelei imagini a lumii, a gândirii comune ce constituie cel mai vechi și profund înrădăcinat *Weltbild.* Cum ne-ar putea lăsa atunci indiferenți cel puțin evenimentele științifice ce prefac din temelii imaginea noastră asupra lumii? Există oare astăzi vreun intelectual care nu știe și nu acceptă că Pământul se mișcă, că el este rotund și nu plat? Întrebarea este pe ce temei crede el toate acestea. Răspunsul ar putea fi că le-a auzit de la persoane cu autoritate în ochii săi, le-a citit în cărțile de școală ș.a.m.d. Ce argumente va putea aduce însă intelectualul umanist ce nu pare să pună la inimă ignoranța lui deplină în materia științifică unui interlocutor ipotetic ce ar contesta cu tărie că Pământul se mișcă sau că este aproximativ sferic? Desigur, nici unul. Va trebui, așadar, să admitem că identitatea lui de persoană cu gândire independentă și critică nu se va mai putea exprima în relația sa cu o imagine sau alta a lumii. Pe cine l-ar putea lăsa totuși nepăsător constatarea că modul său spontan de a gândi asupra unor lucruri de interes general nu se deosebește până la urmă de cel al strămoșilor lui îndepărtați?

Ni se va putea răspunde că asemenea considerații împing lucrurile prea departe și că există bune temeiuri pentru a opune știința acelei „gândiri înțelegătoare“ ce conferă semnificații lucrurilor și vieții omenești, așadar bune temeiuri pentru a exclude știința din sfera marii culturi. Fie că acceptăm acest punct de vedere, fie că credem că el va trebui să fie

dacă nu respins, atunci cel puțin nuanțat, prezentarea și discuția unora din aceste temeiuri ne va da posibilitatea să înțelegem mai bine înstrăinarea crescândă a celor două lumi ale științei și culturii omenești, îndeosebi într-o epocă de accentuată specializare și ramificare a cercetării.

S-a observat adesea, mai întâi, că știința modernă nu răspunde unei tendințe și nevoi ireductibile, de nereprimat a spiritului omului, cea de a cuprinde dintr-o singură privire întregul. Știința nu ar reprezenta cultură, deoarece nu ar oferi o privire de ansamblu, totalizatoare asupra lumii. Ea s-ar limita premeditat la cercetarea unor aspecte parțiale ale realității, a acelor ce sunt susceptibile să devină obiectul unei cunoașteri cu valoare obiectivă. Dintr-o perspectivă reprezentativă pentru percepția intelectualității umaniste asupra limitelor cunoașterii științifice se subliniază cu insistență că cercetătorul se desprinde de „experiența originară a lumii", concentrându-se exclusiv asupra faptelor reproductibile și prin aceasta controlabile. Accesul spre fapte științifice devine posibil doar la capătul unor operații de selecție și abstractizare succesive care ne îndepărtează tot mai mult de concretețea lumii reale. Afirmarea neîngrădită a demersului analitic nu ar fi decât expresia subordonării interesului de cunoaștere al științei moderne unei preocupări în esență tehnice de dominare și dirijare a lucrurilor. Iată cum explică Andrei Pleșu ceea ce pierdem în acea raportare la natură care este caracteristică științei moderne. „Atenția e selectivă și abstractivă. Ea izolează, caută diferențe și — în ultimă instanță — definiții. Ceea ce înseamnă că ea nu poate avea cu nici un chip acces la *continuitatea* naturii și la globalitatea ei... cultivând totuși, cu încăpățânare, analiza, disjuncția, clasificarea, științele obțin, în cele din urmă, un întins repertoriu de *convenții*, care au privilegiul de a îngădui *utilizarea* naturii, fără înțelegerea ei reală. Împărțirea spațiului în kilometri, metri și centimetri, sau a timpului în ore, minute și secunde și stabilirea feluritelor legi de mișcare în cuprinsul lor sunt manevre care nu spun nimic despre esența spațiului și timpului; ele ne ajută numai să ne raportăm la ele cu oarecare eficiență. Dar în

planul cunoașterii propriu-zise, cantitivismul științific produce mai degrabă derută. El rămâne uneori până și în urma strictei empirii[120]." Pasajul semnalează și o altă implicație majoră a renunțării deliberate la cuprinderea întregului: știința exactă a naturii tinde să transforme multe întrebări de tipul „Ce este?" în întrebări de tipul „Cum se petrece/Cum are loc ceva?" Cu alte cuvinte, ea înlocuiește interogațiile privitoare la natura lucrurilor cu interogații privitoare la structura lor, la aspectele pur relaționale ale naturii. Galilei și Newton au pus bazele științei matematice a naturii încetând să se întrebe *ce este* mișcarea și concentrându-se asupra întrebării *cum are loc* mișcarea, a formulării în limbaj matematic a legilor mișcării. Aceeași observație este valabilă pentru domenii de cercetare ca psihologia, sociologia sau antropologia. În măsura în care ele au pășit „pe drumul sigur al științei" cum se exprimă Kant, locul întrebărilor de tipul „Ce este omul?" l-a luat preocuparea pentru desprinderea unor aspecte relaționale constante, repetabile ale fenomenelor și pentru prinderea lor în legi științifice. Suntem lăsați să înțelegem că toate acestea ar fi renunțări ce limitează drastic, dacă nu cumva anulează pe deplin semnificația culturală a științei.

Ceea ce acuză însă cu deosebire critica umanistă a științei este o obiectivitate ce se câștigă cu prețul separării și opunerii subiectului și obiectului și, prin aceasta, cu prețul îngustării și chiar al amputării unor dimensiuni umane majore ale cunoașterii. Este un motiv care a fost semnalat chiar și de un filosof de orientare științifică, cum a fost Anton Dumitriu[121] pentru a căpăta o semnificativă dezvoltare în observațiile lui Constantin Noica asupra a ceea ce el socotea

---

[120] Andrei Pleșu, *Pitoresc și melancolie*, Editura Humanitas, București, 1992, p. 42.

[121] Întrebându-se de ce nu ne pot mulțumi în mod principial cunoștințele științifice, autorul răspunde: „Fiindcă oricât de departe ar merge ele, nu vor putea să ne indice decât o parte a lumii, decât experiența subiectului cu obiectul, dar nu ne vor putea niciodată arăta lumea în totalitatea ei, cu subiectul la un loc, ca obiect printre alte obiecte". (A. Dumitriu, *Logica nouă*, Imprimeriile „Adevărul", București, 1940, p. 73.)

a fi opoziția dintre filosofie și știință, dintre interesul filosofiei și interesul științific de cunoaștere. Noica insista asupra caracterizării științei drept un univers teoretic închis. „Teoreticul" pare să fie, la Noica, raționalul opus calitativului, ceea ce este „obiectiv" în sensul de lipsit de acele determinări pe care obiectele le primesc abia prin actul raportării la ele a subiectului uman. Prin închiderea în teoretic, prin limitările pe care și le impune pentru a atinge o „cunoaștere obiectivă", știința și-ar pierde semnificația culturală. Căci numai raportarea la subiectul uman cu determinații istorice și individuale conferă relevanță culturală reprezentărilor noastre despre lume. Asemenea raportare investește filosofia speculativă cu o demnitate culturală ce lipsește cu totul științei „obiective". „Oricine trebuie să consimtă — notează Noica – că spiritul se aplică aici (în filosofie — n.m., M.F.) asupra spiritului și că, în timp ce în știință este vorba despre lucruri chiar atunci când se vorbește despre om (omul adică e privit ca lucru, așa cum face deseori și psihologia, care încetează atunci să fie o disciplină filosofică), în filosofie este vorba de om, chiar atunci când se vorbește despre lucruri"[122]. Într-o reprezentare asupra obiectivității științifice larg împărtășită în lumea culturii umaniste — obiectivitatea înțeleasă ca atemporalitate și impersonalitate — calitatea științifică și valoarea culturală stau una în calea alteia, se limitează dacă nu cumva se anulează reciproc. Statutul științific al cercetării și al rezultatelor ei sunt invers proporționale cu ceea ce Noica apreciază drept relevanță culturală a cunoașterii. Această idee a fost exprimată extrem de clar și de sugestiv de către autorul american Edmund Leach, într-o conferință ținută în anul 1967. El spunea: „Matematicienii au fost întotdeauna deosebit de respectabili, și tot așa sunt cei ce se ocupă de teoriile proceselor pronunțat lipsite de viață privitoare la ceea ce alcătuiește lumea fizică – astronomii, fizicienii, chimiștii cu preocupări teoretice. Dar cu cât un om de știință se interesează mai mult

---

[122] C. Noica, *Trei introduceri la devenirea întru ființă*, Editura Univers, 1984, p. 13.

de chestiuni ce au o relevanță omenească directă, cu atât statutul său social va fi mai scăzut. Adevărata drojdie a lumii științifice sunt inginerii, sociologii și psihologii. Într-adevăr, dacă psihologul dorește să fie socotit om de știință, el trebuie să studieze șoareci, nu ființe omenești. Aceeași regulă se aplică în zoologie. Este cu mult mai respectabil să diseci țesuturi musculare decât să observi comportamentul unei ființe vii în ambianța ei naturală“[123]. Motivația reținerii oamenilor formați în mediul culturii umaniste de a acorda semnificație culturală științei, în întregul ei, ar putea fi sintetizată astfel: orice fapt de cultură ia naștere doar printr-o raportare subiectivă la realitate, este expresia și afirmarea forțelor creatoare ale unei puternice individualități; o situare impersonală față de obiect nu poate produce cultură, iar situarea autentic științifică ar fi tocmai o asemenea situare; știința este cunoaștere impersonală și cunoașterea impersonală nu este cultură; în descoperirea științifică individualitatea ce realizează descoperirea nu lasă urme, în timp ce creația de cultură poartă pecetea de neșters a personalității celui ce a plăsmuit-o.

Indiferența față de știință, susținută de convingerea că suntem în fața unor realități în esență aculturale nu poate avea un corespondent simetric în raportarea oamenilor din cetatea științei la universul de semnificații și valori al tradiției religioase, artistice și filosofice. Cine ar putea nega că aceasta reprezintă cultură, marea cultură, și ca atare, ceea ce noi toți suntem datori să cunoaștem și să prețuim? Cu toate acestea, răspunderea unui mod de a gândi influent în lumea cercetării prin actuala înstrăinare a celor două culturi nu poate fi tăgăduită. Este un mod de a gândi ce pornește de la supoziția că putem și trebuie să despărțim clar și net cele ale minții și ale sufletului și spiritului. Primele ar fi cunoștințe, cele din urmă credințe și valori. Cele dintâi, făcând abstracție de semnificația lor practică potențială, ar răspunde nevoii intelectuale de a corela și, în acest fel, de a explica și prevedea, pe când

---

[123] Citat după W.H. Davenport, *The One Culture*, Pergamon Press, New York, 1970, p. 12.

ultimele pun în mișcare sensibilitatea și imaginația creând sensuri și teluri noi. De o parte stă lumea cunoașterii obiective, o lume presupusă a fi dincolo de înclinații și așteptări personale sau colective, și chiar dincolo de istorie, de cealaltă parte se află o lume de proiecții imaginare și idealizate ale năzuințelor și aspirațiilor spirituale ale colectivităților omenești, o lume ce nu poate pretinde, spre deosebire de prima, validitate universală. Despărțirea celor două culturi ar fi, astfel, oarecum în ordinea lucrurilor. Nu se pune în mod serios la îndoială că un cercetător izolat de lumea culturii tradiționale va putea atinge obiective din cele mai ambițioase. Mai mult, se crede că pentru a reuși, cercetătorul ar trebui să aibă permanent în vedere nu ceea ce leagă, ci ceea ce desparte cele două lumi. Conștiința originalității cunoașterii obiective este constant invocată, ca o obsesie fertilă. Ni se sugerează cu insistență că acceptarea necondiționată a dictatului unor fapte ce vorbesc singure, reprimarea oricăror înclinații și preferințe prin care se exprimă personalitatea creatorului de știință sunt atribute de neconfundat ale excelenței științifice. Această temă revine continuu în reflecțiile filosofice ale oamenilor de știință, în cele mai diferite formulări. Voi cita una singură ce aparține unui biolog german atras de problematica filosofiei științei și de cea a raportului dintre lumea științei și cea a culturii umaniste : „În știință este vorba exclusiv de date obiective, de inducție și de procese logice de gândire. Cu privire la corectitudinea sau incorectitudinea unei teorii științifice logic ireproșabile nu decid autoritățile și congresele, ci exclusiv datele obiective. Știința nu este, așadar, nici dogmatică, nici democratică. Hotărâtoare sunt numai logica și datele obiective“[124]. Și mai departe : „Cititorul cu simț critic va fi înregistrat deja că eu utilizez conceptul 'știință' în sensul pe care îl indică cuvântul anglo-american 'science'. Acest concept *nu* este identic cu conceptul tradițional de 'știință a

---

[124] Hans Mohr, *Wissenschaft nund Bildung*, în (Hrsg.) H. Kreuzer, *Die Zwei Kulturen, Literarische und naturwissenschaftliche Inteligenz*, Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 1987, p. 236.

naturii'; sunt desemnate prin cuvântul *știință* în sensul de 'science' toate acele activități ale spiritului omenesc în care decid exclusiv date obiective și logica. Știința include astfel toate științele naturii și matematica axiomatic-deductivă dar și o diversitate de alte discipline în care străduința spre obiectivitate este evidentă"[125]. Exaltarea impersonalității, a neutralității valorice și, în acest sens, culturale a cunoașterii științifice de către unii, contestarea semnificației spirituale a științei de către alții converg și se susțin reciproc. Și efectele acestor retorici paralele au un punct de apropiere în măsura în care atenuează o neliniște, adorm o luciditate. Umanistului i se sugerează că poate să ignore fără pierderi știința modernă. Cercetătorul este îndemnat să creadă că în marea creație științifică, la fel ca și în cercetarea de rutină, nu intervin resorturi și motivații ce fac corp comun cu marile tradiții spirituale ale omenirii. Cercetătorul modern care pierde contactul cu izvoarele culturii umaniste va fi împuținat cel mult ca om, și nu ca producător de știință. Conștient de limitele puterilor sale, practicianul cercetării va putea accepta o asemenea pierdere drept jertfa ce trebuie adusă pentru o reușită profesională semnificativă.

Impresia că granița dintre știință și cultura umanistă este una netă, că relația dintre ele este sub toate aspectele una de exterioritate și de opoziție, este o impresie în mare măsură favorizată de o reprezentare simplificatoare, larg răspândită, asupra obiectivelor supreme ale cunoașterii științifice, precum și asupra obiectivității științifice. Intelectualul umanist este adesea înclinat să creadă că renunțarea științei la o reprezentare cuprinzătoare și unitară asupra universului este una principală. El interpretează specializarea științifică drept semnul abandonării definitive a aspirațiilor vechilor filosofi ai naturii de cuprindere a întregului și crede că găsește o confirmare a acestui fel de a înțelege obiectivele de perspectivă ale științei în afirmații cum este cea făcută odată de logicianul și filosoful englez Bertrand Russell că pe măsura

[125] Hans Mohr, *Wissenschaft nund Bildung*, pp. 236-237.

dezvoltării cercetării naturii omul de știință ajunge să știe tot mai mult despre tot mai puțin, în cele din urmă despre nimic. Aceasta este însă o impresie înșelătoare. Cercetătorii naturii cu adevărat mari ai erei moderne au subordonat întotdeauna interesul pentru cunoașterea faptelor particulare și a corelațiilor constante dintre fapte interesului superior pentru construcția unei imagini a lumii, a unui *Weltbild*. Poziția de principiu și orientarea activității lui Albert Einstein, personalitatea cea mai reprezentativă a secolului științific ce se încheie, este deosebit de semnificativă din acest punct de vedere. Mulți dintre cei ce judecă și apreciază sensul activității științifice reprezentându-și-l pe cercetătorul naturii ca un om adâncit în examinarea, prin observații realizate cu ajutorul unor aparate complicate, prin experimente și măsurători, a unor detalii ce nu interesează pe nimeni în afara unui cerc îngust de specialiști, vor fi surprinși să afle ce a spus Einstein cu privire la țelul ultim al activității sale, ca cercetător al naturii : „Singurul scop pe care l-am urmărit întotdeauna în cercetările mele a fost simplificarea și unificarea sistemului fizicii teoretice. Am atins acest scop în mod satisfăcător pentru fenomenele macroscopice, nu însă pentru fenomenele cuantice și structura atomică. Cred că și teoria cuantică modernă, în ciuda succesului ei considerabil, este încă departe de a aduce o soluție mulțumitoare în ceea ce privește aceste probleme“[126]. Acel obiectiv pe care filosofii naturii au crezut că îl vor putea atinge doar prin puterile rațiunii pure, marii cercetători ai naturii se străduiesc să-l înfăptuiască acum prin teorii ale căror principii pot fi supuse controlului experienței. Năzuința lor rămâne una în esență filosofică. Einstein, și alți cercetători de prim rang ce gândeau ca el[127], au spus-o

[126] A. Einstein, *Correspondance*, Inter Editions, Paris, 1981, pp. 21—22.

[127] Iată cum se exprimă cunoscutul fizician german Max Born: „Satisfacția pe care o oferă cercetarea naturii se aseamănă, doar într-o mică măsură, cu cea pe care o simte oricine dezleagă cuvinte încrucișate. Ea reprezintă mult mai mult, poate chiar mai mult decât bucuria pe care o oferă munca creatoare în alte profesiuni, cu excepția artei. Ea stă în sentimentul de a pătrunde misterul naturii, de a dezvălui un secret al creației și de a aduce

fără echivoc. Creatorul teoriei relativității vedea sensul ultim al tuturor strădaniilor științifice în pătrunderea a ceea ce numea „conexiunile de o generalitate mai adâncă" și justifica desemnarea țintei supreme a acestor străduințe prin „mândrul nume 'imagine a lumii' (*Weltbild*)" în termenii următori: „Eu cred că mândrul nume este pe deplin meritat, căci legile universale pe care se sprijină edificiul de idei al fizicii teoretice au pretenția de a fi valabile pentru orice eveniment din natură. Pornind de la ele ar trebui să fie găsită, pe calea deducției *pur mintale*, imaginea, adică teoria oricărui proces al naturii, inclusiv a fenomenelor vieții, dacă acest proces de deducție nu ar depăși cu mult capacitatea minții omenești. Renunțarea la completitudinea tabloului fizic al lumii nu este, așadar, principală"[128]. Câtă distanță între o asemenea înțelegere a semnificației științei și ceea ce domină și astăzi în cercuri largi ale publicului instruit! Într-o epistolă scrisă la bătrânețe și adresată unui prieten din tinerețe, Einstein, care a exprimat cel mai bine o asemenea înțelegere, atât prin orientarea activității sale de cercetător al naturii, cât și prin mesajul său adresat tuturor celor interesați de știință, nu a ezitat să o caracterizeze ca izvorând dintr-o atitudine de esență „religioasă": „Nu am găsit o expresie mai bună decât cea de 'religios' pentru această încredere în alcătuirea rațională a realității, cel puțin într-o anumită măsură accesibilă rațiunii omenești. Acolo unde acest sentiment lipsește, știința degenerează în empirie lipsită de spirit"[129]. Așadar, „știința normală", activitatea pe care o practică marea majoritate a oamenilor de știință, acea activitate pe care o au în vedere de cele mai multe ori umaniștii zilelor noastre atunci când vorbesc de știința în genere, pare să fi fost socotită de Einstein în cel mai bun caz

---

puțin sens și ordine într-o parte a unei lumi haotice. Aceasta este o satisfacție filosofică". (M. Born, *Die Zerstörung der Etik durch die Naturwissenschaft*, în *Die Zwei Kulturen*, p. 254).

[128] A. Einstein, *Principiile cercetării*, în A. Einstein, *Cum văd eu lumea*, tr. de M. Flonta, I. Pârvu, D. Stoianovici, Editura Humanitas, București, 1992, p. 34.

[129] Idem, *Correspondance*, p. 103.

o activitate pregătitoare, preliminară ce își capătă adevăratul sens doar ca premisă pentru înfăptuirea obiectivelor superioare ale cercetării naturii. Dacă există însă o strădanie științifică ce urmărește nu pur și simplu descoperirea de noi fapte și corelații între fapte, subordonate interesului practic pentru predicție și control, ci „pătrunderea conexiunilor de o generalitate mai adâncă", cum am mai putea opune atunci știința, în întregul ei, marii culturi și cum am mai putea trasa o graniță netă ce le desparte și le opune? Ce ar putea reprezenta rodul unor strădanii dezinteresate de a cuprinde și explica printr-un număr cât mai mic de concepte de bază și principii toate fenomenele universului altceva decât cultură, o parte integrantă chiar dacă una mai puțin remarcată a lumii valorilor spiritului?

Nici reprezentarea curentă asupra activității științifice ce susține imaginea populară asupra omului de știință, ca o ființă a cărei judecată este rece, impersonală, detașată de orice credințe și convingeri subiective, nu poate da socoteală de atitudini ce disting și singularizează regiuni superioare ale științei teoretice. În chestiuni ce privesc criteriile de evaluare ale excelenței marilor teorii științifice și orientarea strategică a cercetării, oamenii de știință de prim rang pot ajunge la dezacorduri ireductibile ce nu pot fi înlăturate prin argumente demonstrative de ordin faptic[130]. Einstein, bunăoară, a declarat nu o dată că pentru el considerațiile privitoare la simplitatea și frumusețea matematică a unei teorii fizice fundamentale au un rol mult mai mare în formarea judecății sale decât confirmarea consecințelor derivate din teorie de către datele observației și experimentului. Unde mai sunt dictatul faptelor și al logicii, drept instanțe supreme ale judecății științifice, instanțe evocate de atâtea ori în discursul pe care membrii cetății științifice îl adresează publicului larg? Pentru cei ce își formează imaginea asupra științei în ansamblu pornind de la

---

[130] Pentru susținerea acestor concluzii prin studii istorice de caz, vezi M. Flonta, *Perspectivă filosofică și rațiune științifică. Presupoziții filosofice în știința exactă*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1985.

discursuri de acest fel, ba chiar le invocă pentru a sublinia lipsa de relevanță culturală a științei, va fi o mare surpriză să afle că marii oameni de știință au putut pune intuiții subiective, care prin natura lor nu pot să forțeze consensul tuturor celor avizați, deasupra unor probe de natură faptică. Einstein a fost convins de adevărul teoriei sale generale a relativității, o teorie formulată în preajma izbucnirii primului război mondial, înainte și independent de verificarea prin observație astronomică a uneia din consecințele majore ale teoriei, consecință pe care o indicase în memoriile sale teoretice. În 1914, el îi scria prietenului său cel mai apropiat, M. Besso: „Acum sunt pe deplin satisfăcut și nu mă îndoiesc de validitatea întregului sistem, fie că observația eclipsei solare va reuși, fie că nu. Rațiunea lucrului este prea evidentă". Spre sfârșitul vieții sale, Einstein nu se va sfii să susțină acest punct de vedere în forme încă mai șocante din punctul de vedere al opiniei curente asupra impersonalității judecății științifice și asupra bazelor consensului științific. Aflând vestea morții marelui fizician Max Planck, pentru care a avut în mod constant o deosebită prețuire și afecțiune, Einstein s-a exprimat, în fața unuia din asistenții lui, într-un chip aparent ireverențios afirmând că într-un fel Planck „nu a înțeles de fapt fizica". Și el și-a susținut nu fără umor această apreciere cu totul surprinzătoare, cu referire la eclipsa de soare din primăvara anului 1919, care a permis testarea pentru prima dată prin observație astronomică a uneia din consecințele fizice ale teoriei generale a relativității, în următoarele cuvinte: „În timpul eclipsei din 1919, Planck a rămas în picioare toată noaptea pentru a vedea dacă se confirmă curbura luminii în câmpul gravitațional al Soarelui. Dacă ar fi înțeles cu adevărat felul în care explică relativitatea generală echivalența masei grele și inerte, el ar fi putut să se ducă să se culce, cum am făcut eu"[131] (!!) Aceasta nu este, cum s-ar putea crede, poziția singulară a unui om de știință cu o reputație unică ce și-ar

[131] Vezi E.G. Straus, *Memoir*, în (ed.) P.A. French, *Einstein. A. Centenary Volume*, Harvard University Press, Cambridge Mass., 1979, p.31.

putea permite unele extravaganțe. Unul din cei mai de seamă fizicieni teoreticieni ai secolului cunoscut pentru sobrietatea extremă a judecăților și exprimărilor sale, englezul Paul Dirac, s-a raliat cu hotărâre punctului de vedere al lui Einstein că simplitatea și frumusețea matematică a unei teorii fizice, atribute mai greu de standardizat și, prin urmare, de evaluat într-un mod impersonal, sunt semnele cele mai convingătoare, desigur numai pentru cel ce știe să le perceapă, ale valorii științifice a unei teorii fizice de cel mai înalt nivel de generalitate. Într-un text publicat după moartea lui Einstein, Dirac observa: „Când lucra la construcția teoriei sale asupra gravitației, Einstein nu încerca să dea socoteală de anumite rezultate ale observației. Departe de aceasta. Modul lui de a proceda a fost să caute o teorie frumoasă, o teorie de un tip pe care l-ar alege natura. Desigur că este nevoie de geniu adevărat pentru a fi în stare să-ți imaginezi cum este natura gândind în mod abstract asupra ei. Rezultatul unui asemenea mod de a acționa este o teorie de o mare simplitate și eleganță în ideile ei de bază. Ai o credință irezistibilă că fundamentele teoriei trebuie să fie corecte independent de acordul ei cu experiența"[132]. Frumusețea matematică ca sigiliu al adevărului? Suntem oare în acea știință impersonală, rece, aproape inumană, al cărei portret l-au făcut atâția dintre criticii ei umaniști pentru a-și justifica indiferența, dacă nu chiar antipatia și adversitatea.

Știința modernă este o configurație multiformă, complex structurată, ce nu suportă judecăți uniforme. Acea imagine a științei a gânditorului umanist ce susține până astăzi contestarea semnificației culturale a științei este o imagine unilaterală și simplificatoare în măsura în care consideră exclusiv „știința normală" și cercetarea științifică de rutină, trecând cu vederea ceea ce am putea numi „știință eroică". Deoarece „știința normală" este însă ceea ce fac pretutindeni cei mai mulți oameni de știință, de-a lungul întregii lor cariere,

---

[132] P.A.M. Dirac, *The Excellence of Einsten's Theory of Gravitation,* în C.M. Kinnon, A.N. Kholodilin, J.C. Richards, *In Commemoration of Einstein*, D. Reidel, Dordrecht, Boston, London, 1981, pp. 43—44.

va trebui să recunoaștem că această imagine are cel puțin o îndreptățire relativă. S-ar putea spune, poate mai bine, că reprezentări cu mare audiență în lumea intelectualității noastre umaniste despre două spații intelectuale net distincte cel al științei și al „culturii mari", spații despărțite prin pereți impermeabili, dau socoteală mai degrabă de porțiunile extreme ale unui spectru continuu. Căci „știința normală" ca activitate cooperativă, impersonală în rezultatele ei, îndreptată spre stabilirea de fapt și corelații între fapte, se continuă într-un efort de cuprindere a acestora prin concepte și principii cu semnificație universală ce oferă un câmp de exprimare convingerilor și preferințelor subiective ale teoreticianului, tot așa cum creații ale geniului artistic și ale reflecției libere, ce poartă amprenta unei sensibilități și gânduri pronunțat personale, se vor putea prelungi în încercări de explorare a universului uman dominate de valorile rigorii și ale argumentului, ce prilejuiesc întâlnirea și comunicarea unor spirite ce se supun în mod liber constrângerilor intersubiectivității. Această înmlădiere și nuanțare a unor reprezentări cu largă circulație despre două lumi închise, pe deplin exterioare una în raport cu cealaltă, nu poate totuși să suprime contrastul dintre valorile și opțiunile ce configurează astăzi profilul științei și al culturii umaniste, ca doi poli ai lumii intelectuale.

*

* *

Separarea modernă a științelor de lumea culturii umaniste pare să fie inevitabilă dacă admitem că procesul diversificării cercetării și al aprofundării specializării științifice înaintează în mod ireversibil. Nu mai există de mult nici măcar o lume comună a științei, așa cum exista ea încă în secolul al XVII-lea, atunci când au apărut primele societăți științifice. Nici chiar dezvoltarea interdisciplinarității și transdisciplinarității nu schimbă în mod semnificativ situația. Și cine mai poate cuprinde astăzi într-o privire și se poate apropia cu înțelegerea cerută de toate regiunile atât de întinse ale

culturii umaniste? Expresii ca „două lumi“ sau „două culturi“ reprezintă, desigur, schematizări și simplificări. Ele pot fi totuși legitimate pentru a indica două moduri de a gândi, două atitudini intelectuale fundamentale ce se confruntă în universul spiritual al lumii contemporane. Știința modernă în segmentele ei cele mai reprezentative, pe de o parte, reprezentările și credințele religioase, artele, literele și filosofia ca reflecție asupra condiției umane, pe de altă parte, pot fi caracterizate drept două *culturi* într-un sens antropologic al termenului. Este sensul în care o cultură ar desemna, dincolo de multe deosebiri importante dintre configurațiile ce i se subsumează un ansamblu de intuiții, situări, reacții, standarde de evaluare și moduri de comportare comune[133]. Este sensul în care lumea de astăzi, ca peisaj mintal va putea fi caracterizată în mod neproblematic prin coexistența a două culturi. În cele ce urmează îmi propun să arăt că s-ar putea vorbi, chiar deasupra deosebirilor dintre tradiții filosofice și stiluri de filosofare, despre *două culturi filosofice*. Lumea românească oferă în această privință un interesant post de observație. Mai mult decât în alte părți, opinia cultă dominantă astăzi la noi furnizează desprinderea unora din trăsăturile ce marchează opoziția dintre ceea ce voi desemna prin expresia *două culturi filosofice*, cu deosebire a rațiunii privilegierii uneia dintre ele și a indiferenței față de cealaltă.

Sistemul major de referință în configurarea opiniilor și punctelor de vedere ale intelectualității românești cu privire la autenticitatea filosofiei pare să fie, în acest moment, opera și învățătura lui Constantin Noica. După ce în anii ’50 și ’60 orice pronunțare calificată în materie filosofică a trebuit să amuțească pentru a putea impune cu o autoritate la fel de necrutătoare ca și cea penitenciară filosofia oficială, o filosofie care în măsura în care nu a fost doar ideologie va putea fi caracterizată mai degrabă drept o nefilosofie, Noica a reprezentat în ultimii douăzeci de ani ai vieții sale simbolul libertății gândirii. Imensul prestigiu cultural pe care l-a acumulat,

---

[133] Vezi C.P. Snow, *Ein Nachtrag* (1963), în *Die Zwei Kulturen*, p. 67.

îndeosebi după apariția *Jurnalului de la Păltiniș*, l-a investit pe acest om cu o personalitate atât de net conturată cu prestigiul autorității supreme în toate cele ale filosofiei. Socotit filosoful prin excelență, Noica era chemat să descopere pretutindeni semnele demnității filosofiei sau să denunțe, dimpotrivă, lipsa de acoperire a pretențiilor multora din cei ce se considerau îndreptățiți, prin profesie sau vocație, să spună un cuvânt în acest domeniu. Și se cuvine să observăm că, din diverse motive, în afara cercului mai restrâns al celor ce i-au fost apropiați, nimeni nu a contestat, în luări de poziții cu audiență publică, punctul de vedere răspicat afirmat al lui Noica asupra autenticității filosofice.

Într-o încercare de a se schița profilul a două culturi filosofice în lumea românească pare de aceea potrivit să se înceapă cu o prezentare și caracterizare, fie ele și sumare, a ceea ce a crezut, a afirmat și a propovăduit Noica cu privire la identitatea filosofiei cu privire la ceea ce el a socotit a fi astăzi *filosofie* într-un sens înalt, major al cuvântului.

Pentru autorul *Devenirii întru ființă* filosofia se definește prin temă. Ea are „o unică temă de la început, *atunci când este filosofie*"[134]. Tema sau problema unică a gândirii filosofice este ființa, ființa concepută nu în opoziție cu devenirea, ca negare a acesteia, ci ca afirmare a devenirii întrucât este „întru ființă". Ființa, va sublinia cu insistență Noica, este o temă principial inaccesibilă unei abordări științifice. Filosofia nu reprezintă *cunoaștere* în înțelesul obișnuit al cuvântului. Pentru ființă „cunoașterea nu are organ de asimilare"[135]. Ființa este obiect al speculației, nu al cunoașterii. Deși vorbește uneori de *cunoaștere filosofică*, Noica opune propria sa înțelegere a filosofiei ca ontologie — ca speculație asupra ființei — acelei înțelegeri a filosofiei care a fost consacrată de marea tradiție a metafizicii raționaliste — filosofia ca știință supremă. În ultimii ani, când filosofia lui Noica a devenit obiectul multor prezentări și exegeze, mai mult sau mai puțin calificate, se poate constata că viziunea lui asupra onto-

---

[134] Vezi C. Noica, *Devenirea întru ființă*, p. 170.
[135] *Ibidem*, p. 168.

logiei, ca speculație asupra ființei, nu este adesea distinsă în mod clar de concepția tradițională asupra metafizicii drept știință prin excelență, adică drept o cunoaștere a lumii suprasensibile, a transcendentului, a necondiționatului sau absolutului. Merită de aceea să stăruim puțin asupra acestei distincții.

Prima cultură filosofică dezvoltată, cultura antichității clasice grecești, s-a constituit într-o lume în care cunoașterea sau știința erau socotite bunul suprem. Filosofia nu putea fi, în această ambianță culturală, decât știință cu riscul de a i se contesta noblețea, demnitatea supremă. Poziția lui Aristotel este exemplară în această privință. Pentru autorul *Metafizicii* toate științele teoretice sunt *filosofice*. În sens restrâns, *filosofia* este știința teoretică prin excelență, cunoașterea cea mai înaltă, adică cunoașterea principiilor sau cauzelor prime a tot ce există. Rangul suprem al unei asemenea cunoașteri va fi fixat prin expresia *filosofie primă*. Conceptul cunoașterii filosofice formulat de Aristotel a inaugurat o tradiție îndelungată ce se întinde de la școala filosofică peripatetică, prin scolastica medievală, până la raționalismul secolelor XVII și XVIII. (Descartes va scrie, cum se știe, *Meditații despre filosofia primă*.) În această tradiție, expresiile *filosofie primă* și *metafizică* vor fi utilizate, adesea, drept echivalente. Supoziția ce susține tradiția aristotelică – făcând abstracție de diferențele semnificative dintre plăsmuirile de geniu care o ilustrează – este cea a ierarhiei formelor existenței și a cunoașterii, o supoziție a cărei sorginte religioasă ar putea fi greu negată. Cea mai înaltă știință va trebui să aibă drept obiect cea mai înaltă formă a existenței, și anume ceea ce este etern, imuabil, există în sine, este substanță. O asemenea existență, pe care unii mari filosofi, ca Descartes, Spinoza, Leibniz sau Hegel, o numesc Dumnezeu, reprezintă obiectul central al *filosofiei prime*. Aceasta este pentru autorii marilor sisteme de metafizică raționalistă, știința despre Dumnezeu și despre atributele sale. *Filosofia primă* este cunoașterea supremă, deoarece este știința absolutului și necondiționatului. O teorie asupra naturii, a cosmosului va fi o a *doua filosofie*. Christian Wolf, cel mai reputat metafizician german în vremea lui

Kant, distingea cunoașterea istorică, cunoașterea matematică și cunoașterea filosofică. Prima este cunoașterea faptelor, o cunoaștere care își are sursa și temeiurile în experiență. A doua este o cunoaștere *a priori*, limitată însă la domeniul cantității și al numărului. În sfârșit, cunoașterea filosofică este socotită cunoașterea prin rațiune pură a absolutului, a principiilor sau cauzelor prime a tot ceea ce există. În marea tradiție a metafizicii raționaliste, a *filosofiei prime*, conceptul cunoașterii filosofice și ideea ce i se asociază, ideea autonomiei filosofiei, se conturează cu deplină claritate. Este conceptul cunoașterii obiective și universale a absolutului. Posibilitatea de a cunoaște prin rațiune despărțită de simțuri o realitate transcendentă este acceptată drept o supoziție neproblematică de autorii sistemelor metafizice ce aparțin acestei tradiții, o tradiție a cărei putere de fascinație nu a încetat să se exercite până în zilele noastre.

Empiriștii englezi și, apoi, Kant, vor face pentru prima dată din această supoziție o problemă. Ei vor deschide procesul metafizicii raționaliste prin analiza critică a posibilității unei cunoașteri independente de experiență. La Kant, această analiză va deveni *critică a rațiunii pure*. Concluziile criticii kantiene sunt distrugătoare pentru conceptul tradițional al cunoașterii filosofice. Concluzia finală a cercetării întreprinse în *Critica rațiunii pure* este că o cunoaștere cu valoare obiectivă a absolutului nu este cu putință în virtutea naturii facultății noastre de cunoaștere. Cunoașterea cu valoare obiectivă se constituie numai prin cooperarea intuiției sensibile și a intelectului. Materia cunoașterii noastre despre orice obiect determinat, despre lumea exterioară sau despre noi înșine, este dată de simțuri. O asemenea cunoaștere va fi, așadar, una întotdeauna relativă. O cunoaștere cu semnificatie în același timp obiectivă și absolută putem câștiga numai cu privire la condițiile ce fac posibilă experiența în genere, adică cu privire la pretinsele forme *a priori* ale sensibilității și intelectului. Obiectul cunoașterii filosofice este astfel restrâns la analiza formelor pure, *a priori* ale oricărei cunoașteri posibile. Locul metafizicii sau al *filosofiei prime*

îl ia ceea ce autorul primei *Critici* numește *filosofie transcendentală*. Kant propune un nou concept al cunoașterii filosofice. Conceptul său reprezintă o limitare drastică a conceptului tradițional, o limitare pe care mulți contemporani și gânditori ce i-au urmat au resimțit-o drept inacceptabilă. Aceștia l-au numit pe Kant *autodistrugătorul*. Metafizica raționalistă a putut renaște, după Kant, în măsura în care constructorii de sisteme metafizice, precum și teoreticienii cunoașterii metafizice au respins *ab initio* concluziile criticismului, ca o limitare intolerabilă a competențelor rațiunii omenești. Pentru Hegel, bunăoară, filosofia, concepută drept cunoaștere a absolutului prin concepte, rămâne știința supremă, așa cum a fost gândită ea în marea tradiție aristotelică. În calitatea ei de știință supremă, filosofia aduce la unitate toate științele, le orientează și le conduce spre propria lor desăvârșire.

Noica va denunța cu insistență înțelegerea filosofiei ca știință – în speță ca știință a științelor – înțelegere consacrată de raționalismul modern. El va spune despre cei mai de seamă reprezentanți ai acestei tradiții, începând cu cel ce a inaugurat-o, Aristotel, că sunt lipsiți „de demonul filosofiei", și va socoti că reabilitarea filosofiei sau chiar salvarea ei, într-un ev științific cum este cel pe care îl trăim, depinde în mod hotărâtor de reluarea speculației asupra ființei, al cărei loc originar îl caută în textele lui Parmenide și îndeosebi în cele ale lui Platon. Elemente nedeclarate dar active ale unei asemenea speculații ar exista în orice *filosofie* ce merită acest nume. Pretutindeni întâlnim cele trei momente ale ființei – generalul, individualul și determinațiile. Texte importante ale lui Noica, în primul rând *Încercarea asupra filosofiei tradiționale*, examinează marile sisteme filosofice din această perspectivă. În măsura în care pretind să ofere cunoașterea unei realități transcendente, aceste sisteme ar fi importante nu prin ceea ce își propun, ci prin ceea ce realizează fără să știe. Interpretarea dată de Noica filosofiei lui Hegel este exemplară din acest punct de vedere. Filosofia în plinătatea și puritatea ei, în deplina ei autenticitate, nu reprezintă dezvăluirea sau

descoperirea unei ordini preexistente și nu este, în acest sens, *cunoaștere*. Speculația filosofică — va spune Noica — mai degrabă *instituie* decât descoperă o ordine. Aceasta în sensul că acea ordine care este pentru Parmenide sau Platon *ființa* nu preexistă ca atare actului cunoașterii filosofice, ci se constituie oarecum o dată cu el. „Nu există ordine în sensul că ar precede cunoașterea filosofică, subsistând într-o regiune ideală, într-un topos ideal. Dacă ar exista o asemenea ordine dinainte dată, atunci ea ar fi ceva de speța acelor idei platonice, subsistente în sine, pe care le critică Platon însuși în 'Parmenides'. Dacă ar exista dinainte o asemenea ordine de prototipuri și esențe ea ar cădea din plin sub critica dialecticii de azi, care numește metafizică și idealism tocmai această hipostaziere (și dă astfel o critică îndreptățită, dar numai a metafizicii proaste). Deci e adevărat, nu există ordine în acest înțeles“[136]. Formulările accentuat metaforice ale lui Noica sugerează că ordinea, ființa nu se revelează rațiunii filosofice așa cum ar exista ea în sine, și nici nu este postulată pur și simplu prin actul arbitrar al unei gândiri ce instituie propria ei ordine. Filosofia speculativă instituie o ordine supunându-se în același timp unei ordini. Demersul ei este în acest sens unul circular: de la ordine spre ordine. „Problema e deocamdată doar formală : cum ar opera această 'cunoaștere în cerc'? Ar opera oare presupunând o ordine *constituită în afară*? Dar ea nu știe nimic despre această ordine; cercul ar fi iluzoriu, de vreme ce conștiința nu merge de la ordine (neștiind-o) la ordine, ci în cel mai bun caz ajunge acolo. Ar opera poate punând *o ordine constituită* a ei? Dar atunci conștiința știe prea mult, și cercul este iarăși iluzoriu, căci, într-un sens, cunoașterea nici nu mai pleacă de la sine. Ordinea nu poate fi simplu capăt de drum, cum era în primul caz, dar nici doar punct de plecare, cum e acum. Spre a fi cerc real, trebuie să fie în același timp punct de plecare și capăt de drum. Aceasta înseamnă că *nu poate fi ordine dinainte constituită,* în afară ori înăuntru. E ordine ce se constituie, ca și din afară și ca și

[136] C. Noica, *Trei introduceri la devenirea întru ființă,* Editura Univers, București, 1984, p. 48.

dinăuntru. În punctul de plecare trebuie să fie ca o ordine dinăuntru ce se dă liber; spre a reveni la sine, trebuie să fie ca o ordine din afară care încovoaie necesar gândirea, îi face curbura. Atunci condiția gândirii în care este ordinea nu e constituită, ci se constituie, dezvăluindu-se tocmai în actul de cunoaștere filosofică; și ea se instituie în același timp liber și necesar“[137]. Pasajul mi se pare fundamental pentru înțelegerea modului cum gândește și practică Noica speculația ontologică. În speculație rațiunea filosofică este prezentă ca perspectivă accentuat personală a unei individualități puternice și se deschide totodată spre o ordine ce există în lucruri dar se cere afirmată în același timp în fața realului, ca normă ideală, ca valoare. „Adevărul e ordinea aceasta toată, scrie Noica, înăuntrul căreia ceea ce este se confundă cu ceea ce trebuie să fie, existența se acoperă cu esența, libertatea cu necesitatea“[138]. Gândul filosofic autentic, gândul speculativ depășește, așadar, opoziția dintre realitate și valoare, dintre ceea ce este și ceea ce trebuie să fie. Ordinea pe care o instituie el este ceea ce este și trebuie să fie. Fiecare minte speculativă gândește în felul ei această ordine. Opera ei reprezintă o înțelegere distinctă a ființei. Speculația începe cu un gând propriu și își găsește împlinirea prin desfășurarea lui sistematică într-un sistem. Ca punere a unei ordini, ce va purta pecetea unei anumite gândiri și sensibilități speculative afirmând libertatea gândirii, și, totodată, ca deschidere spre o ordine ce ni se impune cu necesitate, speculația ontologică, în sensul lui Noica, se delimitează în același timp de afirmarea dogmatică a unui adevăr ce pretinde o valabilitate universală și atemporală și de reflecția liberă ce se sustrage îndatoririi de a da socoteală de o coerență ce ne depășește și ne învăluie. În această perspectivă sistemele speculative se ridică unele în fața altora, aidoma capodoperelor unei arte, și nu se exclud, nu se suspendă unul pe celălalt de la înălțimea pretenției că sunt în posesia unui adevăr unic și definitiv, așa cum procedează metafizicile dogmatice[139].

---

137 *Trei introduceri la devenirea întru ființă*, pp. 45-46.

138 *Ibidem*, pp. 49-50

139 Iată cum exprimă un alt autor român, cu o viziune în multe privințe

Filosoful speculativ este, așadar, mintea ce creează o lume a cunoașterii cu valoare obiectivă. Condiția operei speculative se apropie, din acest punct de vedere, de cea a operei de artă. Căci speculația filosofică nu aspiră la *adevăr*, în sensul pe care-l dă știința cuvântului atunci când califică drept adevăr o descoperire ce se impune în mod constrângător tuturor celor competenți și de bună credință, independent de structura gândirii și sensibilității lor, de năzuințele și înclinațiile lor cele mai profunde. Adevărul, ca o descoperire cu semnificație universală, ce nu poartă în substanța lui pecetea de neșters a personalității celui ce l-a enunțat, nu poate fi găsit în lumea speculației filosofice. Noica o va spune fără echivoc : „Dilema creației de cultură; dacă te înscrii pe linia *adevărului,* vei fi depășit; dacă faci o afirmare *proprie,* nu ai adevăr“[140]. Dilema adevăr – afirmare proprie, schițată în acești termeni de Noica, exprimă nu numai relația dintre speculația filosofică și știința cu valoare obiectivă, dar, așa cum vom vedea, și punctul de bifurcație dintre o filosofie ce este *creație* într-un sens major al cuvântului, filosofia ca sistem personal și cercetarea filosofică ale cărei rezultate sunt un bun comun al tuturor celor ce cercetează. Ai de ales între a te afirma în spațiul de libertate al creației pure sau de a aduce contribuții recunoscute ca atare de către toți cei avizați. Una dintre alegeri te plasează în mod hotărât în lumea culturii umaniste, cealaltă în cea a raționalității impersonale, a gândirii obiective, înrudită cu gândirea științifică caracterizată prin consens cuprinzător, cooperare a spiritelor și progres. „Faptul că luăm de fiecare dată totul de la început face ca și imposibil

---

diferită asupra filosofiei ca speculație asupra ființei, această înțelegere a legitimității și inevitabilității concepțiilor ontologice. „Nu contest că metafizica devine în sine prin sisteme; cam ca în poezie unde avem de-a face, așa zicând, cu un sistem poetic homeric, cu altul eschilian, cu unul dantesc, cu un imaginar shakespearian sau eminescian ori mallarméan... O singură metafizică, ca interpretare, este printr-o atașare dogmatică, împotriva metafizicii însăși“. (Gheorghe Vlăduțescu, *Cum este posibilă metafizica?* în „Academica“, 7 [19], mai 1992.)

[140] C. Noica, *Carte de înțelepciune*, p. 64.

progresul, în cultura umanistă cel puțin[141]." Într-adevăr, o filosofie care ia totul mereu de la început se situează într-o subliniată opoziție cu filosofia numită *științifică.* Modul cum a caracterizat Kant, acum mai bine de două sute de ani, regimul celei din urmă, atunci când a pus în discuție pretenția metafizicii raționaliste de a reprezenta știință, ne ajută și astăzi să înțelegem mai bine acest contrast: „Dacă metafizica este o știință, atunci cum se face că ea nu poate dobândi, ca și celelalte științe, o recunoaștere generală și durabilă? Iar dacă nu este știință, cum se întâmplă că reușește să ne ia ochii, prezentându-se sub aparența unei științe, și să amăgească mintea omenească cu speranțe care nu pier niciodată, dar nici nu se împlinesc vreodată?... Pare aproape de râs că, în timp ce oricare altă știință merge înainte fără încetare, tocmai în aceea care pretinde a fi înțelepciunea însăși și pe care orice om o consultă ca pe un oracol ne învârtim mereu pe loc, fără a înainta cu un singur pas"[142].

Prin ce impune reprezentarea lui Noica asupra identității filosofiei cu deosebire în mediile intelectualității noastre literare și artistice? Iată doar câteva sugestii. Mai întâi, se pare, prin opțiunea sa privitoare la tema filosofiei. Filosofia, concepută ca discurs asupra ființei, ca ontologie fundamentală, impune respect prin anvergură și capacitatea unică de antrenare a temei ei. Gabriel Liiceanu va exprima acest fel de a percepe filosofia ca expresie a „verticalității gândirii", o percepție ce explică în bună măsură ecoul faptei speculative a lui Noica în spațiul culturii umaniste românești, vorbind de o „supremație culturală de principiu" a filosofiei. Argumentul pe care îl aduce în sprijinul afirmării unei asemenea supremații perene a filosofiei evoca sugestiv modul cum este perceput în acest spațiu mesajul ontologiei lui Noica : „Cum poți contesta că atâta vreme cât există o ordine esențială a lucrurilor trebuie să existe și un discurs despre ea, care prin însuși acest

[141] C. Noica, *Carte de înțelepciune*, p. 64.

[142] Immanuel Kant, *Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va putea înfățișa drept știință*, traducere de M. Flonta și Th. Kleininger, Editura All, București, 1996, pp. 51-52.

fapt devine esențial, privilegiat și suprem, *în principiu* suprem"[143]. Dincolo de demnitatea resimțită drept supremă a temei, discursul lui Noica despre ființă atrage prin semnificația lui eminent existențială. În viziunea de inspirație platonică a filosofului gândirea ontologică autentică este gândirea orientată spre ființă, ființă ce nu poate fi despărțită de bine. Concepută în acest fel, ontologia este în esență o perspectivă asupra existenței, un mod de a înțelege condiția umană în măsură să ne ofere orientarea fundamentală. Discursul ontologic învăluie, prin urmare, cultura umanistă în întregul ei, constituie în același timp mediul ei și axa ei directoare. Acestor dimensiuni li se adaugă și alta de natură să impresioneze și să atragă cu deosebire pe intelectualul de formație literară și artistică, și anume înțelegerea construcției ontologice drept o configurație conceptual-sistematică și, în același timp, ca o viziune accentuat personală. Or, tocmai această din urmă calitate a contribuit, cred, în cea mai mare măsură, la perceperea ontologiei lui Noica ca fapt major de cultură. Vine în întâmpinarea unui mod de a gândi adânc înrădăcinat în mediile noastre culturale și este prilej de mare satisfacție împrejurarea că cel ce este perceput drept filosoful prin excelență va sublinia cu orice ocazie că și-a trăit viața sub stăpânirea unei singure idei, *o idee* care îl definește și îl singularizează, și că străduința neîntreruptă de a articula este ceea ce dă sens și unitate tuturor căutărilor sale. Calitatea adânc și înalt personală era pentru Noica pecetea unei gândiri autentic filosofice. Îndrumarea pe care a dat-o celor care l-au perceput ca filosof exemplar, primindu-i îndrumarea ca una încărcată cu o autoritate în măsură să suscite o supremă încordare a forțelor, era să-și caute tema, problema proprie, să-și găsească *ideea* să încerce să o elaboreze sistematic într-o construcție de mare anvergură : „Este ceasul să intri în gândul *tău*, la un moment dat, după ce ai rătăcit atâta timp printre gândurile altora. Și să poți spune : 'M-am instalat într-o idee până la sfârșitul aventurii acesteia, până la sfârșitele mele'"[144].

---

[143] *Gabriel Liiceanu către Sorin Vieru* (mai 1984), în *Epistolar*, p. 176.
[144] C. Noica, *Carte de înțelepciune*, p. 41.

Destinul autentic în filosofie este, așadar, destinul creator al marelui artist. Devii *filosof* într-un sens înalt al cuvântului când intri în posesia propriului gând și îl slujești până la sfârșitul vieții[145]. Filosofia mare este aventură a spiritului. Impresia ce se degajă din această reprezentare romantică despre destinul filosofului este copleșitoare, așa cum au mărturisit-o cei care au resimțit printr-un contact mai apropiat și prelungit fascinația neobișnuită a gândirii lui Constantin Noica. Luat foarte în serios imperativul „Fii tu însuți", de îndată ce este asociat cu exigența unei impozante construcții conceptuale menite să confere o dezvoltare sistematică *ideii*, poate genera mari tensiuni și complexe, așa cum rezultă și din paginile *Epistolar*-ului.

Înțeleasă și practicată așa cum a înțeles-o și a practicat-o Noica, filosofia speculativă pare să vină în întâmpinarea acelui ideal al creației care a dominat și domină până astăzi cultura umanistă. Recepția și ecoul filosofiei sale într-o cultură ai cărei zei ocrotitori sunt personalități ce întruchipează într-un mod convingător acest ideal, nu puteau să fie decât excepționale. O caracterizare cât de sumară a construcției speculative, într-o exemplaritate oarecum ideală, poate fi edificatoare în această privință. Atât ca proiect, cât și prin întruchipările cele mai semnificative ale proiectului, o ontologie speculativă este o perspectivă conceptuală și, totodată, personală, subiectivă asupra existenței ca totalitate. Acele categorii și relații categoriale ce dau contur și închidere unui sistem ontologic unifică diversitatea experiențelor noastre, atât a celor faptice, cât și a celor valorice conferindu-le o semnificație universală. Marile sisteme ni se înfățișează, astfel, ca o stră-

---

[145] Această imagine asupra filosofiei ca „gândire eroică" răzbate sugestiv din pronunțări ocazionale ale învățăceilor, atunci când prin ele vorbește de fapt maestrul : „Este, desigur, problema D-voastră cum veți reuși să strângeți toate aceste zări în chinga unicei 'opțiuni', sau dacă nu cumva veți ajunge în deceniul decisiv al creației filosofice — cel de al șaptelea — care vă stă în față, să *părăsiți altarul vechilor zei*, pentru a ne propune zeul *D-voastră*. (Căci ce altceva este creație, dacă nu forța de a propune lumii zei noi, în locul unei paciente și anonime intrări în cortegiul zeilor știuți?) (*Gabriel Liiceanu către Ion Ianoși* [noiembrie 1986], p. 292.)

danie de a integra experiențele personale ale vieții în ordinea impersonală și atemporală a ființei. Ele explică astfel fapte și fundamentează valori din perspectiva unor interese și preocupări ce au în același timp o semnificație intelectuală și spirituală. Țintind absolutul și necondiționatul, viziunea pe care o propune un sistem va fi în același timp personală și definitivă. Definitivă în măsura în care ea nu poate fi pusă în cauză de nici o experiență particulară. Căci orice experiență reală sau doar gândită este aptă să fie absorbită, integrată și interpretată în cadrul categorial al sistemului. S-a spus, pe bună dreptate, că faptele și experiențele particulare, oricare ar fi anvergura lor, nu pot fi invocate, pentru a-l susține sau a-l răsturna. Insatisfacția privește întotdeauna întregul. Și ea nu poate lua naștere decât în mintea celui care propune o alternativă. Creatorul unei arhitectonici speculative sau cel ce se acomodează uneia deja consacrate nu poate scăpa de impresia că a atins o armonie deplină și, în acest sens, ultimă. El nu crede că a descoperit un nou mod de a vedea existența, ci însăși natura existenței. Asemănările dintre marile creații speculative și artistice se impun de la început atenției. Ca și plăsmuirile sensibile ale imaginației artistului, structurile conceptuale produse de închipuirea filosofului nu sunt menite să releve noi fapte și să le explice în sensul curent al cuvântului, ci să confere noi sensuri faptelor deja familiare. Semnificația unei mari opere de filosofie speculativă este eternă. Doar receptarea ei ține de caracteristici individuale și de spiritul timpului.

Intelectualul zilelor noastre care vede în ontologia speculativă produsul cel mai înalt și mai reprezentativ al străduințelor gândirii filosofice va fi pe deplin îndreptățit să creadă că filosofii sunt apariții rare. Condiția celor mai mulți dintre cei care se interesează de filosofie, ori de câte ori va fi asumată în mod lucid, va fi, așadar, una a umilinței. Iată o exprimare extrem de caracteristică: „Filosof adevărat știam că nu pot fi. Nu ai dreptul, zic eu, să râvnești la asta dacă nu te crezi în stare să-l surclasezi pe Kant sau măcar pe Bergson, adică dacă nu ești convins că ai ceva demn de spus în acest domeniu". O rezervă ar putea fi formulată, aici, doar cu privire la expresia

„a surclasa" în măsura în care va fi luată în înțelesul ei obișnuit, „a întrece", „a depăși". Pentru cel ce privește filosofia din perspectiva idealului creator al artistului, o faptă filosofică autentică va rămâne veșnic actuală. Filosof, în acest sens al cuvântului, este numai cel care produce o operă în măsură să stea alături de capodoperele genului. Opera filosofică va fi tot atât de impregnată de individualitatea creatorului ei ca și marea operă de artă. Ca fapt cultural ea va fi unică, inimitabilă, fără antecedente și continuări. Nu există *contribuții filosofice*, nu există *cercetări filosofice*. Se lasă clar să se înțeleagă că în câmpul filosofiei nu ar exista decât două roluri : *cel al marelui creator* și *al comentatorului*. Prin natura lucrurilor, doar foarte puțini își pot asuma primul rol. Mult mai mulți sunt desigur apți să-l exercite pe cel de-al doilea. Aceștia ar fi profesioniștii filosofiei, în primul rând profesorii de filosofie. Ei conservă, îngrijesc și transmit marea creație filosofică. Ca atare, ei nu există decât prin marile spirite creatoare. O dependență pe care o exprimă bine un vechi proverb : „Când împărații construiesc catedrale, cărăușii au de lucru". Raportarea comentatorului la geniile speculative va fi foarte asemănătoare cu cea a istoricilor și teoreticienilor artei la marii artiști. Concluzia firească este că filosoful cu adevărat demn de acest nume este fie creatorul unui sistem menit să înfrunte vremea, fie nu este deloc. Regimul creației filosofice nu ar avea nimic comun cu cel al cercetării. Iată de ce și pretenția „cercetării filosofice" de a fi mai mult decât comentariu și exegeză nu ar putea sfârși decât în impostură.

Contrastul dintre două culturi filosofice — filosofia ca viziune subiectivă, accentuat personală și filosofia ca cercetare — capătă contururi mai clare, mai nete pentru cel ce urmărește confruntarea dintre Noica și unii dintre cei mai apropiați discipoli, prieteni de idei și interlocutori ai săi, care au susținut necesitatea „îmblânzirii" programului filosofului pe care l-au resimțit drept prea rece, prea impersonal, prea sever și chiar opresiv. Această discuție, tot mai animată în ultimii ani ai vieții lui Noica, ce a putut apărea unora drept o regretabilă „ceartă" sau chiar drept o schismă dramatică, este

extrem de instructivă și în măsura în care scoate în evidență diferențe stilistice semnificative în interiorul uneia și aceleiași culturi filosofice. Atât timp cât aceste diferențe nu se revarsă însă peste liniile ce delimitează ceea ce desemnez, aici, drept două mari culturi filosofice, dezbinarea va putea fi socotită totuși drept o „ceartă în familie".

Este extrem de caracteristic pentru predispozițiile și înclinațiile dominante în mediul culturii românești, o cultură în care tonul l-au dat și îl dau și astăzi scriitorii și artiștii, că „despărțirea de Noica" nu a fost o reacție față de opțiunea lui hotărât antimodernă pentru gândirea orientată, o opțiune ce se exprimă îndeosebi prin tema contradicției unilaterale[146], ci față de exigențele percepute drept excesive de elaborare conceptuală și construcție speculativ-sistematică pe care le-a propus în mod constant autorul *Devenirii întru ființă.* Obiectul și miza confruntării a fost în mod evident o pretenție resimțită drept excesivă și respinsă în cele din urmă drept inacceptabilă, pretenția că „sistemul este singura formă adecvată a filosofiei". Pentru Gabriel Liiceanu, principalul protagonist al acestei dezbateri, confruntarea cu standardele de excelență filosofică statuate de Noica va lua forma „certii cu filosofia"[147]. Noica nu este numit și invocat decât în primul din textele în care se consumă această dispută, *Filosofia și paradigma feminină a auditoriului.* În altele, *Genurile filosofiei, Sistem și fragment, Cioran sau filosofia ca antifilosofie* (titlu extrem de caracteristic pentru intenția autorului) și *Despre carte,* ceea ce se acuza permanent este tot pretenția că sistemul speculativ și sistemul în genere reprezintă singura formă de viață autentică filosofică. Noica nu mai este nici măcar amintit, dar pentru cititorul prevenit nu încape nici o îndoială că discuția se duce tot timpul cu Noica. Modelului noician al filosofiei îi este opus în aceste texte un model pe care l-am putea numi cioranian, chiar

---

[146] Pentru dezvăluiri, vezi discuția ontologiei lui Noica în capitolul *Ambiția sistemului.*

[147] Vezi G. Liiceanu, *Cearta cu filosofia,* Editura Humanitas, București, 1992.

atunci când Emil Cioran nu este invocat. Scrisori publicate în *Epistolar*, care au fost scrise cam în aceeași perioadă, conțin mărturii semnificative în această privință[148].

Despărțirea de Noica, adică rebeliunea față de recunoașterea sistemului ca singura formă înaltă, pe deplin autentică a gândirii filosofice, este un act al eliberării de modele și reprezentări de excelență ce sunt resimțite acum drept constrângeri. Ce se percepe drept limitativ, excesiv și, prin urmare, constrângător în stilul de filosofare pe care l-a recomandat cu insistență opera speculativă și învățătura lui Noica? Voi menționa câteva trăsături ale unei filosofii înalt speculative ce sunt cu deosebire acuzate, într-o ordine oarecum întâmplătoare.

Sistemului i se reproșează, mai întâi, artificialitatea, întruchipată într-o ordonare liniară a ideilor și argumentelor ce anulează mișcarea ezitantă, tatonatoare, cu ocolișuri, dezordonată, frenetică și adesea contradictorie a gândirii naturale, îi limitează posibilitățile de exprimare, îi suprimă spontaneitatea. Sistemul nivelează, aplatizează, regularizează pulsiunile spontane ale spiritului. Ordinea și coerența ideatică a sistemului, rigorile sale conceptuale și argumentative ar ascunde chipul adevărat al gânditorului ca ființă vie, stăpânită de porniri contradictorii, ființă ce caută, revine, se răzgândește, se revoltă împotriva propriilor înclinații și stereotipii,trăiește suc-

---

148 „Ideea că trebuie să ai o 'idee' concepută ca o 'mașinuță speculativă' care 'se plimbă' — explicându-le —, peste viață și lume, este marea superstiție sub care s-a așezat sistemul pedagogic al d-lui Noica. De la denunțarea acestui imperativ ca fiind o pură superstiție începe adevărata dezbatere cu Noica (aceasta este, implicit, o dezbatere cu un anumit mod de a concepe filosofia) și nu de la divergențele mărunte sau mai mari privind diversele opțiuni în câmpul gândirii speculative" (p. 118). Într-o altă scrisoare acea reprezentare asupra excelenței filosofice ce constituie obiectul „despărțirii" va fi evocată cu o referire la o filosofie „despre al cărei autor Kierkegaard spusese că seamănă cu un om ce-și construiește un palat, el rămânând să locuiască mai departe într-o cămară de slugi..." (p. 245). Și câteva rânduri mai jos, punându-se în contrast gândirea vie ce exprimă pulsațiile și tensiunile existenței trăite cu acea „punere în formă" pe care o reclama gândirea sistematică: „Scriind un 'tratat' despre limită — numai pentru că ăsta era obiceiul, din tată în fiu, în tagma filosofilor nu amenințam, vorba lui Cioran, să devin un 'turist în infern'?" (p. 246).

cesiv dezbinarea lăuntrică și împăcarea cu sine. Limbajul „gândirii pure", limbajul conceptual, abstract-discursiv, este perceput drept „gândire artificială". Sistemului i se reproșează, apoi, tendința totalizatoare, ambiția cuprinderii întregului, nesocotirea varietății infinite a realităților și experiențelor omenești ce nu ar putea fi supuse jurisdicției rigide a câtorva principii generale și formule categoriale. Văzut din această perspectivă, sistemul filosofic este „voință și adevăr" ce ar sfârși în „voință de *putere deturnată în spirit*"[149]. Aceasta deoarece aspirația spre unificare absolută a creatorilor de sisteme filosofice ar fi susținută de supoziția că dincolo de o lume a diversității, eterogenității, ba chiar a incoerenței — lumea experiențelor trăite — ar exista o ordine simplă iar sistemele ar fi tocmai diferite proiecții sau reprezentări ale acestei ordini. Discursul filosofic va fi situat astfel tot mai aproape de „discursul divin". Supoziția ce pare să stea în spatele acestui portret al gândirii „sever-discursive" este că structura conceptuală și rigoarea argumentativă, pe de o parte, și pretenția de „asigurare definitivă" a rezultatelor demersului sistematic, pe de altă parte, ar fi indisociabile. Sub stăpânirea ambiției sistematice, filosofia ar cădea în mod inevitabil în „păcatul orgoliului", și-ar asuma o sarcină peste măsura unei minți omenești, cea a unei cunoașteri depline a necondiționatului și absolutului. „'A găsi ordinea lumii' sfârșește cu 'a pune lumea în ordine' și orice explicație totală dată lumii se prezintă de-acum încolo ca o reconstrucție totalitară a ei. În locul dialogului, apare sistemul ca expresie a decretului în câmpul ideii". Și mai departe : „Un sistem și un imperiu sunt animate de același apetit expansiv. O lege la fel de sângeroasă prezidează nașterea ideii în jurul căreia se construiește sistemul și nașterea visului pe care se înalță un imperiu. Caracterul sângeros al legii constă în însuși caracterul ei de lege : *a pune lumea în ordine*, într-o ordine care nu e emanația discretă a interiorității... — iată aspirația comună a sistemelor filosofice și a oricărui sistem imperial"[150]. (Că aceasta ar fi o aspirație

[149] Gabriel Liiceanu, *Cearta cu filosofia*, p. 51.
[150] *Ibidem*, p. 52.

comună sistemelor filosofice în genere este totuși problematic. „Metafora imperială“, invocată aici, poate fi o caracterizare sugestivă a „voinței de putere“ proprie marilor sisteme de metafizică raționalistă, cum sunt cele construite de Descartes, Spinoza, Leibniz sau Hegel, sisteme ce pretind a se fi înstăpânit pe un adevăr unic, definitiv, și, în acest sens, absolut. Aplicată unor sisteme cum sunt cele ale lui Blaga sau Noica, o asemenea caracterizare mi se pare a fi o forțare a notei. Aceste sisteme sunt construcții speculative ce nu pretind a fi decât reprezentări inevitabil subiective, așadar personale, asupra unei ordini ce nu este totuși doar a unui loc și a unui timp, ci una care îi privește și îi angajează pe toți oamenii ce gândesc în mod independent. Chiar dacă nu reprezintă o „emanație discretă a interiorității“, o asemenea ordine este totuși într-o anumită măsură și într-un anumit fel o emanație a interiorității. Este potrivit, de aceea, să distingem năzuința de cuprindere proprie sistemului filosofic, în genere, de pretenția posesiei unei cunoașteri impersonale, cu valoare obiectivă, adică să distingem între mitul „unificării absolute“ și mitul „gândirii asigurate“. Arătam că Blaga, și în egală măsură Noica, se detașează explicit de idealul epistemic al „gândirii asigurate“, gând ce a prezidat instituirea marii tradiții a metafizicii raționaliste. De altfel și autorul va recunoaște în Noica un „îmblânzitor“ al răcelii, aridității, rigidității și impersonalității supraomenești a speculației raționaliste[151].) Denunțându-se și deplângându-se în asemenea termeni

[151] Gabriel Liiceanu evidențiază, de fapt, o tensiune ce există între „programul lui Noica“ și unele caracteristici ale practicii sale filosofice. Nu numai că Noica nu a atins, în sistemul său, „exactitatea“, așa cum recunoștea singur, rămânând de multe ori pe treapta exprimării ideii prin metafora sugestivă, dar el a acordat o preferință absolută unui filosof atât de puțin „imperial“, cum a fost Platon, și s-a complăcut în „povestirea“ ideilor speculative. Calificând scrierea lui Noica *Povestiri despre om după o carte a lui Hegel* drept o carte născută dintr-un „bun instinct“, Liiceanu scrie: „Povestită, și astfel *salvată* (s.m. – M.F.), cartea lui Hegel a terminat prin a se reîntruchipa într-o structură literară. Ea a primit *alt nume*. Și dacă până acum putea fi *rostită* de la catedră, ea este acum *povestită* ‘la gura sobei’, sub blândul îndemn al lui ‘stai lângă mine și ascultă’“ (*Op. cit.*, p. 14).

autoritarismul, voința de putere, ca atribute inerente ale filosofiei de sistem, este vizată până la urmă acea impersonalitate ce rezultă din rigoarea conceptuală și argumentativă, din disocierea netă a ideaticului pur de imaginativ și sensibil, de extirparea mesajului existențial direct al gândului filosofic, o impersonalitate ce ar conduce la orientarea filosofiei după idealul de obiectivitate al științei, la pierderea forței de antrenare proprii reflecției spontane și fragmentare. Sunt transpuși astfel în atmosfera specifică a gândirii unui Kierkegaard sau Cioran, a autorilor care deplângeau dispariția în spatele unor construcții speculative de suverană detașare și glacială austeritate a gânditorului viu, al cărui mesaj va fi profund impregnat de experiențele sale personale, de ceea ce reprezintă un mod particular, unic de raportare la existență. Sistemul încătușează astfel gândirea liberă, care este o gândire accentuat personală. „Aristotel, Toma d'Aquino, Hegel — trei înrobitori ai spiritului. Cea mai vătămătoare formă de despotism e *sistemul*, în filosofie și în toate"[152]. Sistemul, rigoarea, coerența, consecvența supraomenească, ambiția universalității ar reprezenta moartea gândirii vii. Iată cum întâmpina Cioran străduințele comentatorilor lui Nietzsche : „Nimic mai supărător decât lucrările ce pun ordine în hățișul de idei al unui spirit care a urmărit orice, numai sistemul nu. La ce bun să atribui o coerență iluzorie ideilor lui Nietzsche, sub pretextul că ele gravitează în jurul unui motiv central? Nietzsche este o sumă de atitudini, și ar însemna să-l coborâm căutând la el voință de ordine, preocupare pentru unitate. Prizonier al umorilor sale, el le-a înregistrat fluctuațiile"[153]. Pe Cioran — autorul ce ilustrează probabil cel mai bine o atitudine externă — nu îl scoate din indiferență decât ceea ce are calitatea de a provoca, de a uimi, de a contraria, de a izgoni orice stare de confort a gândirii și sensibilității. Ceea ce este pur conceptual nu îi spune nimic, deoarece îi apare lipsit de vibrație, rece,

---

[152] E. Cioran, *Despre neajunsul de a te fi născut*, traducere de E. Marcu, Editura Humanitas, București, 1995, p. 126.

[153] E. Cioran, *Ispita de a exista*, traducere de E. Marcu, Editura Humanitas, București, 1992, p. 129.

mort. „Filosofia lui Wittgenstein, notează el, nu mă atrage în mod deosebit, dar Wittgenstein, ca om, mă pasionează. Tot ce citesc în legătură cu el are darul să mă tulbure“[154].

În sfârșit, sistemului i se reproșează că, în pas cu golirea de substanță omenească a gândului, tinde să transforme filosofia într-o îndeletnicire esoterică a unui grup de indivizi specializați în mânuirea abstracțiilor. Filosofia se va adresa astfel doar celor dispuși să se supună unei lungi inițieri și exersări într-un limbaj specializat și într-o tehnică, în rând cu alți viitori experți. O dată cu intrarea în scenă a sistemului s-ar inaugura un laborios proces de creare a unui limbaj specializat care îndepărtează de filosofie secțiuni tot mai cuprinzătoare ale publicului instruit. Azi ne-am găsi, se pare, la capătul acestui proces în măsura în care prestigiul stilului savant, profesional a devenit nemăsurat, cel puțin în mediile universitare, familiile filosofice tot mai mici și mai exclusiviste concurând, în această privință, grupurile științifice specializate. Situația în care a adus ambiția sistematică filosofia apare nu numai dezastruoasă, ci și ridicolă. „Autori de texte filosofice, care manipulează un limbaj de aparat așa-zis 'științific', sunt mai numeroși astăzi în lume decât cititorii lor“[155]. Și ceea ce este încă mai important, odată cu profesionalizarea ei crescândă, filosofia ar pierde contactul cu problemele cu adevărat însemnate, semnificative ale vieții omenești. Pierderea publicului nu ar fi decât un reflex al acestei evoluții fatale. Căci prin sacrificiile pe care filosofia le-a adus, în ultimele sute de ani într-o măsură tot mai mare, idolul care este *Sistemul*, idealurilor sever-discursive ale elaborării conceptuale și rigorii argumentative, ea ar fi amenințată să piardă tot ce este mai de preț: libertatea de mișcare a gândirii, receptivitatea pentru problemele ce solicită în primul rând o minte emancipată și un suflet sensibil și, odată cu aceasta, și publicul pe care l-a avut încă din vremea în care Socrate discuta cu tinerii în piețele cetății.

---

[154] E. Cioran, *Exerciții de admirație*, traducere de E. Marcu, Editura Humanitas, București, 1993, p. 99.

[155] Gabriel Liiceanu, *Cearta cu filosofia*, p. 19.

Care sunt marile contururi ale acelei reprezentări asupra autenticității filosofiei ce se distanțează în mod ostentativ de sistem, o reprezentare ce vine în întâmpinarea mentalității culturale dominante în cercurile intelectualității literare și culturale românești? Cred că Gabriel Liiceanu le-a schițat în mod nuanțat și sugestiv în scrieri ce marchează despărțirea sa de idealul filosofic al lui Constantin Noica. Reflecțiile sale evocă tot timpul tensiunea dintre *modelul noician* și *modelul cioranian* al filosofiei, iar preferința sa se îndreaptă în modul cel mai hotărât către cel din urmă.

Punctul de plecare și de sprijin al pledoariei pare să fie sentimentul că asceza conceptuală pe care a impus-o speculația pură gândirii filosofice a devenit intolerabilă, că aceasta poate redeveni cu adevărat vie și umană numai ca expresie directă a mișcărilor spontane ale sufletului. Altfel spus, ceea ce se cere unei cărți de filosofie este ca omul angajat, cel pentru care căutarea sensurilor este problemă de viață, să exclame citind-o : „Dar aceasta este problema mea!“[156]. Imperativul ar putea fi formulat astfel: filosofia este prin excelență reflecție liberă care își afirmă deschis subiectivitatea, așa cum o face arta; ea nu trebuie să-și acopere sâmburele, mesajul existențial, cu armura unui angrenaj conceptual ce ar putea sugera o năzuință de cunoaștere dezinteresată. Ceea ce se pune în cauză este opoziția spirit – suflet — o temă majoră în programul filosofiei speculative propus de Noica — adică subordonarea subiectivității spontane unei pretinse rațiuni universale[157]. Rostul filosofiei nu este în primul rând să ne instruiască, să ne exerseze mintea, să ne învețe să gândim, să ne „formeze“ și să ne „educe“ într-un sens convențional al termenilor, ci să ne zgâlțâie, să ne trezească, să ne ascută sensi-

---

[156] *Cearta cu filosofia*, p. 34.

[157] În cuvintele lui Liiceanu, „... *superioară este acea modalitate a discursului filosofic care se adresează spiritului nu direct, ci prin intermediul sufletului*. Și de vreme ce ajunge la spirit străbătând sufletul, această modalitate nu poate fi decât *artistică*. Din această clipă, ecuația ‘suflet – artisticitate – popularitate’ vine să ia locul ecuației spirit (rațiune) – științificitate (sistem) – ermetism“ (*Ibidem*, p. 30.)

bilitatea pentru problematica orientării vieții, să ne reclădească. Sugestia este că gândul filosofic trebuie să solicite și să pună în mișcare toate facultățile noastre, în egală măsură rațiunea, imaginația și afectele. Speculația pură ca desprindere a gândului de acele interogații ce reprezintă reacția în fața existenței a unei ființe lucide, sensibile și responsabile, duce la artificialitate. Gândirea filosofică este vie doar atât timp cât este „plasmatică, fără contururi ferme, contradictorie și șovăitoare, bruiată fără încetare aporetică..."[158] Ea se oferă ca spectacol al unei sincere, pasionate, adesea chinuite căutări. Semnificație are în primul rând căutarea ca atare, și nu rezultatul la care va ajunge ea. Reflecția filosofică, ca mișcare naturală a gândirii, va fi în mod necesar fragmentară. Sistematizarea, organizarea conceptuală și argumentativă, contrariul acestei mișcări firești, o suprimă. Ca expresie fidelă a unei tatonări ezitante în universul sensurilor, scrierea filosofică *adevărată* va fi mai degrabă „'reportaj filosofic', deci diagrama unei rătăciri în spațiul gândirii..."[159]. Opoziția dintre gândirea speculativă și gândirea filosofică angajată existențial va fi stilizată într-o formulă ideal-tipică ca opoziție dintre „gândirea artificială" și „gândirea naturală". Gândirea naturală „face din momentele finitudinii – din tăcere, rătăcire, agonie și moarte – semnele de punctuație ale unui discurs eliberat de prezumția colaborării cu continuitatea absolută a Sensului. În locul eului impersonal ca agent absolut al Adevărului, *eul dramatic al filosofiei*"[160]. În filosofia de sistem, ca filosofie căreia i se impută inspirația științifică, scrierea va fi, dimpotrivă, *operă* ce nu înregistrează mișcarea reală, neliniară și contradictorie a gândului, ci reorganizează ideile în disciplinate coloane argumentative pentru a susține și a întemeia teze și concluzii, tot așa cum demonstrația matematică nu redă demersul real prin care a fost găsită o teoremă, ci introduce *post actu* acele premise ce permit deri-

---

[158] *Cearta cu filosofia*, p. 54
[159] Idem.
[160] *Ibidem*, p. 56.

varea ei drept o consecință necesară. „Orice sistem filosofic reorganizează demersul gândirii în funcție de rezultatul găsit în culisele nevizitabile ale gândirii; ceea ce se vede este diferit de ceea ce s-a petrecut cu adevărat. Aici 'adevărul' nu este, așa cum ni se spune 'rezultatul cu drum cu tot', ci este drumul re-făcut în vederea unui *anumit* rezultat. În schimb, în suita de fragmente sau în epica de idei, rezultatul nu apare nicăieri ca rezultat, ci pur și simplu ca ansamblu al unui demers ne-mistificat. Gândirea rapsodică sau cea liber-discursivă nu trebuie să ajungă în mod necesar 'undeva'"[161].

Filosofului speculativ care construiește un sistem, un „palat al gândirii", îi este opus astfel filosoful-scriitor, filosofiei sistematice literaturizarea filosofiei. Cu referire la mari personalități ce ilustrează aceste două programe, opoziția este cea dintre Descartes și Pascal, Kant și Hamann, Kierkegaard și Hegel, Husserl și Heidegger, cu deosebire cel târziu. Conceptului îi este opusă reflecția, teoreticului, expresia directă a spontaneității gândului, sistemului fragmentul, gândirii artificial ordonate „gândirea naturală", filosofiei pentru specialiști o filosofie ce se adresează tuturor celor ce gândesc asupra sensurilor ultime. Pledoaria este pentru „o filosofie fără concepte, care vorbește limba tuturor și a cărei limbă poate fi vorbită de toți"[162], o filosofie ce vine în întâmpinarea preocupărilor cercurilor largi ale publicului cult și este accesibilă oricărui om instruit. Sistemul filosofic va putea fi socotit o construcție inspirată de modelul matematic în timp ce filosofia ca reflecție liberă, *filosofarea*, tinde să urmeze modelul pe care îl oferă marea operă de artă[163]. Mesajul este cel al eliberării filosofiei de constrângerile resimțite ca limitative, stânjenitoare, ba chiar deformatoare ale rigorii conceptuale și argumentative. Jurnalul filosofic, epistola filosofică, cuvântarea filosofică, dialogul filosofic, aforismul și eseul filosofic

---

[161] *Cearta cu filosofia*, p. 58
[162] Idem, p. 43.
[163] *Ibidem*, p. 44.

sunt opuse sistemului drept „genuri artistice ale filosofiei" față de „genul științific al filosofiei"[164].

Filosofia devine artistică, literară în primul rând în măsura în care este, ca și arta, o expresie directă a trăirilor, predispozițiilor, tensiunilor, anxietăților, perplexităților și aversiunilor unei individualități puternice. O asemenea filosofie ar fi mai autentică decât filosofia de sistem, deoarece este mai accentuat personală, mai subiectivă. Filosoful care reflectează în mod liber se exprimă doar pe sine, dă glas unor înclinații și idiosincrazii ce nu angajează pe nimeni altcineva. El nu dorește să impună ceva cuiva. Cioran, care a ilustrat într-o formă deosebit de netă această atitudine, recunoștea că scrierile sale sunt doar mărturisiri. Spre sfârșitul vieții, în 1986, el afirma într-o convorbire: „Vreau să spun că privesc tot ce am scris nu ca pe o teorie, ci ca pe o terapie pentru mine însumi"[165]. Iar într-un interviu din aceeași perioadă, referindu-se la reproșul că nu vorbește decât de ceea ce îl privește, el declara: „Ei bine, da: cei ce vorbesc de probleme generale îmi par, cel mai adesea, goi"[166]. Pentru cei ce vor împărtăși o asemenea poziție interesant este doar un gând așa cum este *trăit* de cineva si nu unul ce va trebui să aibă aceeași semnificație pentru toți cei capabili să gândească. Printr-un asemenea gând nu ne vorbește așadar rațiunea universală, spiritul unei epoci sau al unei colectivități, ci o ființă omenească sensibilă. Doar arta, ce se plasează în mod programatic la antipodul teoriei, este autentică și umană[167]. Delimitările dintre gândul filosofic și artă apar ca neavenite și artificiale. Deosebit de clar și de sugestiv va exprima această tendință de a valoriza filosofia tocmai prin ceea ce o apropie, aproape până la contopire, de artă, o personalitate culturală românească de

---

164 *Cearta cu filosofia*, p. 57.

165 Citat după *Cioran sau filosofia ca antifilosofie*, în Gabriel Liiceanu, *Cearta cu filosofia*, p. 143.

166 *Ibidem*, p. 145.

167 În epoca în care despărțirea sa de *filosofie*, în sensul convențional al termenului, devenise deja definitivă, Cioran îi scria fratelui său: „În afară de muzică și poezie, totul e minciună și vulgaritate" (*Ibidem*, p. 147).

distincția și prestigiul lui Alexandru Paleologu. Formulările sale deosebit de tranșante ne oferă una din cheile „despărțirii“ sale de Constantin Noica: „Finalitatea filosofiei nu este speculația abstractă. Filosofia cea mai întreagă, cea mai adecvată necesității umane de gândire, este cea care nu se separă de sufletul omenesc, de manifestările mai mult sau mai puțin vizibile ale acestui suflet și, mai ales, nu ocolește frumusețea pe care o oferă viața“. Și mai încolo: „Deci am ajuns să trag foarte în 'jos' noțiunea de filosofie. Dar cred că, trasă în jos, poate fi de natură să încurajeze lumea către această disciplină ce pare rezervată numai celor ce posedă un anumit vocabular“[168]. Vorbind astfel, Paleologu discută evident cu Noica. Apropierile dintre temeiurile „despărțirii“ sale de filosofia lui Noica și cele ale despărțirii ulterioare a lui Gabriel Liiceanu, așa cum se exprima acesta în aproape toate textele grupate în volumul *Cearta cu filosofia*, este izbitoare pentru orice cititor avizat. Ca și Liiceanu, Paleologu pledează, în felul său, împotriva lui Noica, cauza „filosofiei ca artă“.

Ca reflecție liberă ce se adresează în primul rând sensibilității, sufletului, ca gândire eliberată de „plumbul conceptelor“, filosofia va fi „artistică“ atât în conținut, cât și în formă. În scrisul filosofic înțeles și practica în spiritul acestei opțiuni semnificația a ceea ce se spune nu va putea fi despărțită de felul în care se spune. Textul filosofic se apropie de cel poetic și se distanțează cu ostentație de textul teoretic, cu deosebire de textul științific. Analizele formale mai recente ale limbajelor evidențiază că acestea pot fi distinse din unghiul de vedere al dependenței lor de formele de expresie. Formele de expresie joacă rolul cel mai mare în limbajul muzical, unde nu există un conținut independent de expresie și un rol foarte mare în limbajul poetic. Raportul dintre expresie și conținut se echilibrează în limbajul comun, în timp ce limbajul științific are o relativă independență față de forma expresiei. „Marca marii poezii este tocmai impresia că nimic

---

[168] Al. Paleologu, *Lucrurile cu adevărat importante – fragmente dintr-o discuție cu publicul*, în *Cartea interferențelor*, Editura Științifică și Enciclopedică, Bucuresti, 1985, pp. 179–180.

nu poate fi modificat. În știință e exact invers. În matematică, de exemplu, un lucru poate fi spus într-o infinitate de moduri"[169]. La filosofii speculativi stilul poate fi o calitate, dar felul lor de a scrie va fi, evident, subordonat realizării acurateței conceptuale a obiectivelor sistematice. Noica nu a părut să acorde vreo însemnătate calității stilistice a multora dintre textele sale, acea calitate care le fac atât de atrăgătoare pentru cititor. Se poate chiar observa că textele sale sistematice, pe care le considera fundamentale, în primul rând cele în care și-a expus viziunea ontologică, sunt cele mai puțin realizate din punct de vedere stilistic. Dimpotrivă, în filosofia inspirată de modelul marii arte felul de a scrie primește o însemnătate hotărâtoare. Paleologu va afirma acest lucru în modul cel mai direct, cu franchețea sa cuceritoare : „Dar care sunt filosofiile care au rezistat vremurilor, care sunt cele care continuă să intereseze, să pasioneze, să se impună? Și culmea, fără să se excludă unele pe altele, deși de regulă se bat cap în cap! Numai acelea care au o mare frumusețe în sine, o mare soliditate în alcătuirea lor, adică o mare valoare artistică, într-un cuvânt, un mare stil"[170]. Ce ni se spune aici? Mai întâi, că nu va trebui să acordăm o importanță deosebită dezacordurilor dintre filosofi. Filosofii rămân *mari* independent de faptul că sunt contraziși de alți filosofi socotiți și ei *mari*. În filosofie, ca și în artă, nu interesează prea mult adevărul. Ni se spune apoi, că o filosofie va fi *mare* în primul rând prin calitatea ei artistică. „Dacă filosofia, vreau să spun operele filosofilor nu se validează ca *artă*, atunci nu contează"[171]. Mai clar este greu de spus. Potrivit acestei table de valori, Kant și Husserl nu sunt filosofi însemnați, un Descartes sau un Hume cu atât mai puțin. Filosoful i se recomandă lui Paleologu prin felul său aparte de a gândi și a vorbi despre marile probleme ale existenței, bunăoară, despre fericire și despre moarte. Pentru autorul nostru ceea ce conferă calitate

---

[169] S. Marcus, *Poetica matematică*, p. 158.

[170] Al. Paleologu, *Amicus Plato...* sau *Despărțirea de Noica,* în *Ipoteze de lucru*, Cartea Românească, București, 1980, pp.65-66.

[171] *Ibidem*,p. 66.

unui text filosofic este, în esență, ceea ce conferă calitate unui text poetic, adică atributele prin care textul poetic se opune textului științific. Aceasta îmi amintește exprimarea memorabilă a unui cunoscut fizician (Robert Oppenheimer) care aflând că un tânăr coleg de breaslă (Paul Dirac) scrie și poezii l-ar fi întrebat: „Cum puteți să împăcați aceste două preocupări? În poezie cineva spune într-un fel nou un lucru pe care îl știe toată lumea, în fizică este tocmai invers". Nu știm cum înțelegea Oppenheimer autenticitatea și excelența filosofică și unde anume ar fi plasat filosofia între aceste două limite ale unui spectru relativ continuu reprezentate de poezie și fizică. Știm în schimb de ce fel sunt așteptările intelectualității literare și artistice românești cu privire la filosofie. Câștigă audiență și prețuire în primul rând textele filosofice ce se îndepărtează cât mai mult de ariditatea conceptuală și rigoarea propriei filosofii sistematice, de limbajul abstract, specializat, răspund direct și sugestiv întrebărilor pe care și le pune o ființă înclinată spre reflecția existențială. Că așa stau lucrurile o probează între altele extraordinara audiență de care se bucură în aceste medii scrierile lui Cioran. La întrebarea, pusă recent de o revistă de cultură, „Ce influență a avut asupra d-voastră personalitatea lui Emil Cioran?" un bine cunoscut critic literar răspundea: „Cioran m-a întărit în credința că există o materie unitară a creației, în cadrul căreia distincțiile dintre filosofie și literatură, dintre idee și emoție, dintre concept și imagine nu sunt decisive. Măsura principală a creației: existența autorului ce se revelează"[172]. Este o exprimare cu totul în spiritul viziunii asupra filosofiei a tuturor celor ce acuză despărțirea dintre filosofie și artă drept artificiale și resping credința unui Blaga sau Noica în autonomia deplină a filosofiei[173]. Într-adevăr, cu greu s-ar putea susține că Cioran ar fi un autor important sau cel puțin interesant independent

---

172 Vezi răspunsurile lui Gheorghe Grigurcu la ancheta revistei sibiene „Euphorion", an. VI, nr. 1, 1996.

173 „Iar cine acceptă o filosofie ca artă, trebuie să o accepte vrând-nevrând și ca filosofie. De aceea cultura este un imperiu al păcii". (Al. Paleologu, *Amicus Plato...*, în *Ipoteze de lucru*, p. 67.)

de felul său de a scrie. Horia Patapievici crede că în atracția pe care o exercită Cioran asupra cititorului său am putea descifra pornirea perversă a acestuia din urmă de a se complace într-o lume de idei și reprezentări pe care nu le-ar putea accepta într-o formulare directă, frustă: „Consimțim numai la cruzimile pe care le putem primi în montura replicilor fastuoase, deoarece, legitimați de calitatea stilului, putem trece liniștiți sub tăcere motivele inavuabilei noastre adeziuni la un conținut de distrucție... căci odată cu retorica sa trece și radicalismul său distructiv. Și chiar dacă, pentru unii dintre noi, poziția sa de principiu este obvios falsă, totuși, prin stil, consecințele ei trec în perfecțiunea admirației. Și toți participăm prin acest stil la sărbătorile desființării"[174]. Cu alte cuvinte, virtuțile stilului ne ajută uneori să ne înșelăm cu privire la atitudinea noastră reală față de ideile lui Cioran. Există, oare, vreo indicație mai convingătoare privitoare la magia stilului, la forța lui de încătușare? Reprezintă reflecțiile unui autor care scrie astfel filosofie sau artă?

În comparație cu mulți dintre entuziaștii lui cititori români din zilele noastre, Cioran pare să fi avut o reprezentare considerabil mai severă, mai austeră asupra filosofiei. El a lăsat să se înțeleagă nu o dată că ceea ce a scris după ce a intrat în posesia deplină a mijloacelor sale nu ar trebui socotit *filosofie*. Este ceea ce transpare foarte clar atunci când îi scrie o dată, la bătrânețe, fratelui său din România despre aversiunea pe care i-o provoacă zgomotul ce se face în jurul lui, ca scriitor de succes: „Si je n'etais pas si vieux, je retournerais à la philosophie. Elle a du moins l'excuse de ne pas être accesible aux journalistes et aux bonnes femmes"[175]. Când vorbește de *filosofie* ca despre ceva de care s-a despărțit, Cioran are în vedere, evident, un eșafodaj sistematic de idei și concepte, un gen de construcții intelectuale care nu îi mai spun nimic. În filosofie, observă el în prima carte ce l-a recomandat ca scriitor de limba franceză, într-un paragraf intitulat *Despărțirea de*

---

174 H.R. Patapievici, *Între demonul fanfaron și barbarul de seră*, în „Euphorion", nr. 1, 1996.

175 Citat după Gabriel Liiceanu, *Cearta cu filosofia*, p. 162.

filosofie, se refugiază cei „care fug de exuberanța corupătoare a vieții"[176].

Noica și Cioran par să fi fost de acord într-un singur punct, și anume că reflecția pur subiectivă nu este *filosofie*, cel puțin într-un sens tradițional al termenului. Este acel sens pe care Gabriel Liiceanu încerca să-l fixeze, înaintea despărțirii sale de Noica, scriind că *filosof* în înțelesul adevărat, autentic al cuvântului este cel „care a ajuns să aibă un *punct de vedere* asupra lumii și să îl desfășoare unitar, suveran și coerent asupra oricărui detaliu al ei"[177]. „Despărțirea de Noica" în mediul culturii umaniste românești este despărțirea de filosofie înțeleasă ca *speculație ultimă*. Noica nu obosea să repete că speculația este opera rațiunii, și nu a intelectului care judecă. Rațiunea recunoaște și instituie totodată o *ordine* ce conferă sens întregului. Cum arătam mai sus, această ordine nu este pentru Noica nici o ordine preconstituită pe care mintea noastră este ținută doar să o descopere, nici o ordine postulată pur și simplu de filosof, potrivit înclinațiilor sale pur personale. Desigur că fiecare minte speculativă vede această ordine într-un mod ce îi este propriu. Dar o vede deschizându-se spre o rațiune ce stă deasupra oricărei subiectivități. Este ceea ce Noica subliniază observând că „filosofiile mari" sau „conștiințele filosofice autentice" sunt doar cele care înțeleg că „omul stă sub stăpâni". Răspunzându-i lui Liiceanu, care opunea constrângerilor filosofiei de sistem dreptul gândirii de a se mișca liber fără a fi în nici un fel stingherită, Noica remarca că nu el a urmărit „o idee unică", ci ea, ideea, l-a urmărit pe el[178]. Căci de îndată ce conștiința individului devine *filosofică*, ea nu ar mai avea libertatea „de a alege orice sensuri sau de a se lăsa invadată de orice sensuri". Atunci când conștiința percepe *ordinea*, în sensul speculativ al cuvântului, ea „își dă seama că libertatea și necesitatea se întâlnesc"[179]. Sinele și sinea, trecerea mediului exterior în mediu

---

[176] E. Cioran, *Tratat de descompunere*, traducere de Irina Mavrodin, Editura Humanitas, București, 1992, p. 76.

[177] *Jurnalul de la Păltiniș*, p. 192.

[178] Vezi Gabriel Liiceanu, *Cearta cu filosofia*, p. 45.

[179] Vezi C. Noica, *Trei introduceri la devenirea întru ființă*, p. 42.

intern nu sunt decât dezvoltări ale acestei teme. Din perspectiva în care se situa Noica, filosofia abdică de la misiunea ei, singura care îi conferă autonomie, un loc distinct în peisajul culturii, de îndată ce încetează să se întrebe asupra sensului întregului. Iar forma adecvată acestui conținut al gândirii autentic filosofice este elaborarea conceptuală, sistematică a Ideii. „Filosofia ca artă" înseamnă, în ochii lui Noica, o renunțare ce poate fi eventual apărată de argumente, dar nu va putea fi împărtășită de cel ce cunoaște chemarea gândirii speculative. În sistemul filosofiei speculative, Noica resimte căldura învăluitoare a gândului ființei. Cei care s-au despărțit în cele din urmă de el percep, dimpotrivă, năzuința speculativă de a cuprinde întregul într-o formulă conceptuală, precum și rigorile sistemului ca o oprimare a „gândirii naturale" ce exprimă în mod direct mișcările sufletului. Filosofia speculativă vorbește întregului gen omenesc. Pentru cei ce opun speculației reflecția liberă, filosoful vorbește doar pentru sine și comunică ceva numai celor ce îl pot înțelege în virtutea unei înrudiri a sensibilității, a unei comuniuni a experiențelor gândirii și vieții. Filosofia speculativă este privită ca o îndeletnicire golită de suflet; în speculație autorul ei nu „trăiește", ci se înstrăinează de propria lui viață. Iată o exprimare caracteristică a unei asemenea stări de spirit. „Problemele sufletului nu se rezolvă așezând spiritul deasupra sufletului. Asta nu e decât un mod de a escamota lucrurile, ceea ce în cazul lui Noica e foarte de înțeles: el nu are suflet, nici măcar 'sufletel', și habar nu are ce poate să însemne un asemenea lucru... Și tocmai de aceea, dacă Noica a obținut 'legat'-ul dintre operă și propria viață, a făcut-o cu prețul unui *manque de vie*... Tocmai de aceea, în sfârșit, moartea nu e pentru el decât un sfârșit și nimic altceva; pentru el moartea nu e decât ceva care urmează vieții și ceva care se află neîncetat aici. El nu a simțit că moartea este o prezență; el nu o concepe decât sub forma ei postumă, tocmai pentru că nu face decât să o conceapă... Adevărul e că dacă spiritul este 'cultural' și sufletul nu este, nu poți fi cultural fără o cultură a sufletului"[180].

---

[180] *Marin Teofil către Gabriel Liiceanu*, în *Epistolar*, pp. 209-210.

Disputa asupra ontologiei lui Noica purtată în acești termeni scoate la iveală tensiunea dintre două atitudini existențiale. Din această perspectivă, opoziția lor este bine marcată iar simpatia lumii noastre artistice și literare va înclina fără îndoială spre cei care au părăsit ceea ce poate apărea drept „castelul de gheață" al gândirii „sever-discursive". De îndată ce privim însă această dispută drept o confruntare ce se poartă asupra condiției filosofiei în genere, ea ni se va înfățișa, cum observam în treacăt mai sus, ca o „ceartă de familie". Se poate argumenta că „marea dezbinare" survine nu între cei ce socotesc că atributele filosofiei în deplina ei puritate sunt cuprinderea într-o formulă unică a totalității, rigoarea conceptuală și argumentativă și cei ce consideră că autenticitate deplină în universul ideilor generale are doar reacția nestânjenită și neretușată a minții și a sufletului în fața provocării pe care o reprezintă existența în această lume. Filosofia ca speculație ultimă și filosofia ca reflecție liberă ar putea fi caracterizate drept două genuri majore ce aparțin uneia și aceleiași culturi filosofice, ce se integrează deplin în marea tradiție a culturii umaniste. Cealaltă cultură filosofică pare să fie filosofia concepută și practicată ca *cercetare*. Cercetarea este adevăratul gen științific în filosofie.

Ce înseamnă cercetare filosofică, în ce sens are ea un caracter „științific", prin ce se opune ea atât filosofiei speculative, cât și reflecției filosofice, dincolo de diferențele insistent evocate și subliniate dintre acestea? Acestea sunt întrebări ce pot primi răspunsuri simple și clare. Cercetarea filosofică are ca obiect gândirea, așa cum se exprimă ea în osatura conceptuală a limbajului comun și a limbajului științei. Ea este o activitate ce țintește clarificări de natură conceptuală, prin formularea de ipoteze și supunerea lor examinării critice a comunității cercetărilor. O asemenea activitate nu se apropie de cercetarea științifică prin obiectivele ei; ea nu vizează extinderea și adâncirea cunoașterii, ci consideră doar *forma* conceptuală a oricărei cunoașteri și gândiri. Interesul filosofic spre deosebire de cel propriu-zis științific este pur *formal*, și nu *material*. David Hume a avut preocupări de natură filosofică în măsura în care ceea ce l-a interesat nu a fost

să îmbogățească cunoașterea noastră cu privire la relațiile cauzale, ci clarificarea conceptului de cauzalitate. Impulsul pentru cercetarea pe care a întreprins-o l-a constituit impresia că nu numai oamenii în viața de fiecare zi, dar chiar și metafizicienii gânditori ce își propun să răspundă unor întrebări socotite fundamentale, ultime, acceptă necritic și vehiculează o noțiune a cauzalității ce este nu numai vagă și imprecisă, dar și de nesusținut. Hume a supus această noțiune unei examinări critice și a formulat o ipoteză alternativă cu privire la ceea ce desemnează utilizarea curentă a termenului *cauzalitate*. Această ipoteză a fost propusă examinării critice a tuturor celor interesați de analiza și clarificarea conceptelor noastre de bază, a oamenilor cu interese *filosofice* în sensul pe care l-a dat un autor ca Hume cuvântului *filosofie*. Immanuel Kant la rândul său — stimulat de reflecția critică a lui Hume — și-a propus clarificarea conceptului cunoașterii, o clarificare ce i s-a părut indispensabilă pentru a putea răspunde la întrebarea cardinală a *Criticii rațiunii pure* : „Dacă și cum este posibilă metafizica ca știință?" Și chiar dacă el a acordat filosofiei sale transcendentale titlul de *metafizică* nu este mai puțin adevărat că primele două secțiuni ale *Criticii, Estetica transcendentală* și *Analitica transcendentală* reprezintă o contribuție epocală la clarificarea conceptului de cunoaștere. Cele mai de seamă cercetări epistemologice ulterioare au pornit de la examinarea critică a rezultatelor la care a ajuns Kant. Aproape un secol mai târziu, englezul John Stuart Mill a întreprins o încercare de clarificare a unui concept discutat până atunci de mulți filosofi, și anume fericirea. Propunerea sa a devenit apoi un sistem de referință în dezbaterea acestei teme în numeroase scrieri de filosofie morală. Prin analizele lor conceptuale, autori ca Hume și Mill au adus contribuții la ceea ce desemnez aici prin expresia *cercetare filosofică*. Sub impulsul inițial al unor gânditori de limbă germană din Europa Centrală ca Franz Brentano, Alexius Meinong și Gotlob Frege, filosofia anglo-saxonă a secolului XX a consacrat concepția și practica filosofiei ca cercetare. Nevoile de clarificare conceptuală sunt deosebit de acute în discursurile teoretice. Iată de ce cerce-

tarea filosofică se concentrează în mod deosebit asupra analizei limbajului științei și a limbajului moral. Autori reprezentativi pentru această orientare a gândirii filosofice o caracterizează uneori și ca *filosofie științifică* intenționând prin aceasta să sublinieze că filosofia devine o activitate cooperativă și critică a celor ce aduc contribuții la munca de clarificare conceptuală, o activitate în care pot exista rezultate general acceptate și progres. Și tocmai în acest sens se va afirma că activitatea filosofică este în principal cercetare ce tintește clarificări conceptuale. Prin această caracteristică și numai prin această caracteristică va prezenta activitatea filosofică o asemănare schematică cu activitatea de cercetare științifică[181]. Și tocmai prin această caracteristică ea se opune genurilor filosofice consacrate în tradiția culturală românească. Autori reprezentativi pentru aceste din urmă genuri nu fac nici un secret din faptul că, după părerea lor, asemenea activități se situează la marginea sau în afara a ceea ce înțeleg ei prin *filosofie*. Cei ce le practică ar putea fi plasați în cel mai bun caz în rândul celor pe care Andrei Pleșu îi numește *filosofi secunzi* sau *filosofarzi*. Se lasă să se înțeleagă că activități cu caracter cooperativ în care se poate progresa nu

---

[181] Într-un articol programatic publicat în anul 1970 în revista *The Journal of Philosophy* (vol. LVIII, nr. 14), Sydney Hook, unul din cei mai reprezentativi filosofi americani de orientare analitică, va exprima foarte clar un asemenea punct de vedere : „Înseamnă aceasta că nu a existat progres în filosofie? Dacă progresul va fi măsurat în același mod ca și în domenii de felul medicinii sau fizicii, adică prin creșterea cunoașterii sistematizate și a controlului asupra lucrurilor, atunci va trebui să răspundem în mod negativ. Dar dacă indicele progresului este adâncimea, complexitatea și subtilitatea analizei sau nivelul și rigoarea argumentației, atunci în mod neîndoielnic a existat progres". Și mai încolo : „Stilul filosofiei s-a schimbat. El a devenit mai științific, fără fructele științei... filosofii sunt tentați de a abandona pretenția că sunt în posesia unei cunoașteri, oricare ar fi aceasta, si de a lăsa căutarea cunoașterii pe seama gândirii comune și a științelor ce s-au dezvoltat din ea. Filosofia este definită astfel ca o activitate, o activitate de analiză conceptuală sau categorială ale cărei rezultate nu reprezintă cunoaștere, ci clarificare... Dacă propunerea este acceptată, cercetarea cooperativă poate conduce la rezultate împărtășite în comun și la un acord comparabil într-o anumită măsură cu concluziile universal acceptate ale cercetării științifice".

pot să fie autentic *filosofice*. Ceea ce se acuză este un fel de a gândi plat, șters, impersonal, adică ceea ce nu se recunoaște până la urmă drept *gândire*. Un *filosof* este o mare personalitate sau nu este deloc. Operele filosofice demne de acest nume sunt creații; în calitate de creații ele stau în fața altora, afirmându-se doar prin ceea ce le distinge și le singularizează, ca și marile opere de artă. A concepe și a practica filosofia ca o activitate cooperativă, ale cărei rezultate se impun tuturor celor competenți atât timp cât rezistă criticii lor, înseamnă a o degrada, a o transforma într-o îndeletnicire pentru specialiști, pentru experți, în ceea ce poate tolera, până la urmă, o „onorabilă rutină". Cum ar putea „spirite iremediabil plate" să fie recunoscute ca locuitori ai tărâmului sublim care este adevărata filosofie? Contribuțiile la clarificarea unor probleme conceptual delimitate nu pot fi decât simple exerciții ale intelectului, ca și cercetările științifice specializate, chiar dacă ele sunt realizate cu alte mijloace și urmărind alte obiective decât cele ale investigațiilor științifice. Și cum ar putea veni ele în întâmpinarea întrebărilor pe care le ridică astăzi criza existenței umane și a culturii? Noica clasase asemenea îndeletniciri sub rubrica „anglo-saxonizare a filosofiei", ceea ce el a respins cu aceeași înverșunare ca și Heidegger. Discipolilor săi, Noica le repeta că ceea ce el percepea drept „modă analitică anglo-saxonă" nu este decât o supralicitare a analiticului și logicului ce conduce la refuzul speculației, a marii sinteze și decade astfel din demnitatea proprie filosofului. Clarificarea conceptuală prin analiză logică „nu ne mută din loc", ne lasă unde eram[182]. Noica nu recunoaște de fapt ca *filosofie* într-un sens major al cuvântului, decât o mare faptă a spiritului, care, aidoma creației artistice, este menită să înfrunte veacurile, și consideră de la această înălțime îndeletniciri pedestre, atinse de stigmatul banalității, cum sunt cele ale

---

[182] „Și atunci afirm, chit că Sorel o să se supere pe mine, că Hintikka nu mai e nici măcar un alexandrin: e un mandarin. Și e pecinginea mandarinismului — maniera în locul substanței — cea care se întinde peste cultura și spiritul anglo-saxon, cu formalismul logic care în America a devenit aproape o materie teolegală și a cărui singură grație este de a fi generat paradoxul gratuității în mijlocul spiritului pragmatic". (*Jurnalul de la Păltiniș*, p. 236.)

analizei conceptuale. Discipolul său favorit îi transmitea reprezentarea sa despre excelența filosofică într-o formulare ce condamnă fără drept de apel filosofia înțeleasă ca cercetare: „Dacă ai de gând să-mi răspunzi că intrând vreme de cinci sau zece ani în tăcere riști să pierzi pasul cu colegii tăi de generație, dacă îmi vei răspunde deci că te sperie hărniciile sterpe ale altora, am să-ți spun că mă dezamăgești a doua oară. Fiindcă dacă scrii pentru cei din jurul tău și pentru cei din timpul tău, scrii degeaba“[183]. Cercetarea este prin excelență o activitate de tipul celor pe care le avea în vedere Noica atunci când vorbea de „hărnicii sterpe“. Deplângerea pierderii profilului filosofiei prin căderea ei în condiția cercetării vizează îndeosebi analiza, ca reconstrucție logică, preocupările standard de epistemologie, filosofia științei sau filosofia limbajului inspirate de paradigmele filosofiei anglo-saxone. Nu se contestă că străduințele de acest fel pot fi onorabile, chiar demne de respect. Ele ar aparține însă științei și metaștiinței, și nu pot aspira la demnitatea proprie filosofiei. Filosofia, spune cineva, vizând asemenea îndeletniciri, este „formă de viață, nu subtilă echilibristică mintală, sau exercițiu de șah esoteric“. Este un punct de vedere ce rămâne dominant în mediile noastre culte. Mesajul este clar. *Cercetarea* aparține științei. Gândirea filosofică autentică este și va trebui să rămână ceva cu totul diferit de cercetare. Creația filosofică poate deveni, desigur, ea însăși obiect al cercetării. Numai construcția speculativă și speculația liberă au însă o semnificație spirituală majoră și poate marca destinul unei culturi.

Variațiile pe aceste teme sunt deosebit de familiare publicului nostru cult. Sunt teme reluate astăzi cu multă vigoare și insistență ca reacție față de pretenția, impusă de-a lungul multor decenii cu mijloace instituționale, că excelența unei filosofii ar consta în caracterul ei „științific“. Fără îndoială că promovarea și apărarea unei filosofii inspirată, orientată și controlată în mod unilateral de știință, așa cum au voit-o empirismul și pozitivismul ultimelor două secole și într-un alt fel marxismul vulgar, pare să fie astăzi o cauză pierdută nu

[183] *Jurnalul de la Păltiniș*, p. 264.

numai la noi, ci pretutindeni. În euforia acestui refuz se poate însă scăpa din vedere o realitate – realitatea a ceea ce am putea numi o cultură filosofică alternativă. Expresia stă pentru o modalitate distinctă de a concepe și practica filosofia în raport cu cea consacrată în tradiția umanistă clasică. În secolul nostru, ea a fost desemnată în mod convențional prin eticheta *filosofie analitică*. Fără îndoială că nu realitatea a ceea ce acoperă în mod obișnuit această expresie va fi contestată, ci calitatea acestei producții intelectuale de a reprezenta filosofie în sensul major al termenului. Opinia multor intelectuali rafinați rămâne, până astăzi, că ansamblul activităților și rezultatelor cărora li se aplică expresia *filosofie analitică* nu merită acest nume. Ele vor fi fiind *analitice*, dar nu sunt semnificativ *filosofice*. În măsura în care reprezintă o activitate instituțională, filosofia numită analitică ar marca nu prefacerea, ci dizolvarea filosofiei.

Ceea ce creează în universul ideilor și reprezentărilor oamenilor aparținând uneia și aceleiași colectivități acea fisură profundă pe care o desemnează expresia *două culturi* este o anume distanță între realizările socotite exemplare, între criteriile de evaluare și standardele de excelență ce zădărnicește până la urmă orice înțelegere reciprocă și discuție critică rezonabilă. Discuția și confruntarea dintre cei ce înțeleg filosofia ca speculație ultimă sau ca reflecție liberă, nesistematică are o lungă tradiție. Fiecare parte are, cum am văzut, argumentele ei despre care este îndreptățită să creadă că vor spune ceva celeilalte părți. Unii impută celorlalți că cer prea puțin sau prea mult de la filosofie, că o trag prea jos sau încearcă dimpotrivă să o ridice prea sus[184]. Discuția „ceartă" este posibilă pentru că există, dincolo de ceea ce desparte și opune, un cadru larg de supoziții acceptate în comun. Raportarea filosofiei „științifice" și a filosofiei umaniste una la cealaltă relevă

---

[184] C. Noica: „În filosofie, moraliștii francezi, Nietzsche, Cioran rămân toți la nivelul judecății, chiar dacă e vorba de o judecată grandioasă. Or, în cultură, totul e să nu rămâi la nivelul judecății, ci să faci saltul la *sgn-logismos*, în judecata înlănțuită, discursivă și constructivă. În formele ei reușite, cultura este silogism, raționament și, în cele mai reușite, silogism

în schimb cea mai profundă ruptură de comunicație. Cei mai mulți dintre cei crescuți într-o cultură filosofică nu reușesc să se apropie cât de cât de cealaltă, să înțeleagă într-o măsură cât de mică virtuțile și valorile ei. Cel mai de seamă reprezentant în viață al filosofiei analitice americane, Willard van Orman Quine, întrebat cu privire la autori ca Sartre și Adorno, mărturisește : „Regret, dar sunt gânditori cu totul străini felului meu de a gândi. Mi-a plăcut mult piesa lui Sartre *Le Diable et le bon dieu.* Dar puținul pe care l-am citit din scrierile lui filosofice îmi aduce aminte de Hegel. Despre Hegel aș zice că el este pentru mine obscur până la disperare și neinteligibil iar despre existențialism, când ajung să-l înțeleg, că mi se pare de o banalitate absolută. Admit, încă o dată, că este filosofie. Dar nu este în mod sigur cea mai bună“[185]. Prin ultima din formulările sale Quine recunoaște, cu o sinceritate dezarmantă, că instituie propriile sale standarde de excelență filosofică ca standarde universale, ceea ce consfințește ruptura de comunicare ca o realitate iremediabilă. Desigur că mulți nu vor împărtăși o asemenea resemnare. Ei vor fi tentați de o confruntare, de o discuție critică peste granițele ce despart cele două culturi. Solomon Marcus este unul din puținii autori români de formație științifică care a încercat să discute ideile lui Noica. Una dintre obiecțiile pe care le formulează el privește antiteza rigidă dintre știință și filosofie, afirmată de Noica. În replică, Marcus argumentează că granița dintre filosofie și știință devine tot mai vagă. Vorbind de *filosofie*, Marcus are în vedere evident analiza filosofică a științei și a limbajului, și nu filosofia ca speculație, ca încercare de reprezentare conceptuală, sistematică a întregului. Discuția critică a ideilor lui Noica pornește de la presupoziția că ar exista o identitate monolitică a filosofiei, recunoscută în mod tacit de

ridicat la o idee unică, *concept*“.(*Jurnalul de la Păltinis*, p. 133.) Liiceanu: „...pot exista filosofi mari și filosofie ‘adevărată’ și în afara unei construcții sistematice... filosofia a cunoscut sistemul într-un moment bine determinat al istoriei ei si... l-a pierdut cu justificări tot atât de riguroase ca si acelea care l-au făcut să se nască“. (*Cearta cu filosofia*, p 69.)

[185] *Un entretien avec W.V. Quine*, „Le Monde“, 5 Juillet 1994.

cei ce abordează subiecte socotite *filosofice*. Desigur că argumentele produse stau sau cad odată cu această supoziție. Pentru Noica autorii care nu au despărțit în mod net filosofia de știință, bunăoară un Descartes sau un Leibniz, nu sunt filosofi prin excelență. Fără îndoială că argumentarea preopinentului său se sprijină pe presupoziția contrară. Raportată la înțelegerea pe care o avea Noica asupra filosofiei, afirmația lui Marcus că „de la știință la filosofia științei, la filosofie, în general, nu-i decât un pas..."[186] este lipsită de sens. Ce se poate proba într-o asemenea confruntare? Dialogul ce se dorește a fi inițiat pare condamnat să fie un dialog al surzilor.

Ce s-ar putea spune despre percepția filosofiei analitice în mediul culturii noastre umaniste? Se consideră drept ceva de la sine înțeles că filosofiei analitice îi lipsește „verticalitatea", îndrăzneala marilor inițiative. Ea ar accepta necritic punctul de vedere al intelectului comun și științific, abdicând de la îndatorirea majoră a filosofiei autentice de a explora universul gândirii în căutarea unei „căi proprii", riscând astfel să ne dea o „exactitate goală". Pretenția că „cercetarea filosofică" ar putea oferi rezultate comparabile din punctul de vedere al semnificației lor filosofice cu cele ale marii speculații sau a reflecției existențiale a filosofilor-scriitori va fi expusă acelui verdict prin care Heidegger a întâmpinat pretenția că știința teoretică ar putea avea o relevanță propriu-zis filosofică: *Die Wissenschaft denkt nicht* (*Știința nu gândește*). Este interesant de văzut dacă o asemenea judecată face dreptate unei ipostaze majore a cercetării filosofice, cea reprezentată de opera târzie a lui Ludwig Wittgenstein.

---

[186] Vezi S. Marcus, *Provocarea științei*, Editura Politică, București, 1988, p. 193.

LUDWIG WITTGENSTEIN ȘI TRADIȚIA FILOSOFICĂ

Autor al unei cărți care putea să pară mai degrabă stranie cititorului de filosofie germană de după primul război mondial (*Tractatus logico-philosophicus*), un profesor cu foarte mică audiență la Cambridge, după 1930, Ludwig Wittgenstein moare în 1951, lăsând o amintire vie în mințile și inimile puținilor oameni care i-au fost mai apropiați și o operă în cea mai mare parte nepublicată. Viața lui poate să ni se înfățișeze ca o ilustrare exemplară a destinului unui mare neînțeles. Căci astăzi, după aproape cinci decenii de la trecerea lui din viață, Wittgenstein este, fără îndoială, autorul cel mai discutat al secolului nostru, cel puțin în literatura filosofică de limbă engleză. În cataloagele marilor edituri, numele lui apare adesea ca titlu al unei secțiuni, alături de alte secțiuni consacrate marilor discipline filosofice, cum ar fi logica, epistemologia, filosofia limbajului, filosofia minții sau filosofia morală. O practică la prima vedere surprinzătoare, care nu se justifică doar prin proporțiile neobișnuite ale literaturii ce s-a scris deja în jurul textelor și temelor gânditorului austriac. Determinantă pentru asemenea decizie pare să fi fost mai degrabă împrejurarea că scrierile lui pot fi greu subsumate unor discipline și preocupări filosofice consacrate. Obiectul predilect al reflecțiilor și observațiilor din textele lui Wittgenstein este, cum se știe, limbajul. Cine ar cuteza însă să plaseze aceste texte sub o rubrică cum ar fi *filosofia limbajului?* Cititorul, îndreptățit să creadă că va găsi în ele o

teorie asupra naturii limbajului, ar fi desigur derutat și dezamăgit deja după citirea primelor pagini.

Wittgenstein este, așadar, un filosof deosebit de original. El provine din marea tradiție a gândirii europene, inaugurată de filosofia greacă și realizează, din mai multe puncte de vedere, o ruptură cu fire lungi, care parcurg de la un capăt la celălalt această tradiție. Am putea, prin urmare, începe prin a ne întreba în ce constă, în genere, originalitatea în filosofie, considerând ceea ce au făcut autorii recunoscuți ca inovatori sau reformatori sau ceea ce au spus diferiți filosofi în această privință, pentru a căuta apoi ceea ce definește originalitatea filosofiei lui Wittgenstein.

Kant, bunăoară, este socotit un filosof cu totul original, fiindcă a descoperit un teritoriu nou pentru gândire; mai mult decât atât, el a dat o nouă identitate filosofiei, indicând ceea ce el a socotit a fi obiectul autentic și legitim al cercetărilor ei. Kant recomandă filosofilor să renunțe la țelul înșelător al cunoașterii necondiționatului și absolutului, a naturii lumii în sine, care este principial inaccesibilă experienței, și să-și concentreze străduințele asupra analizei formelor pure ale gândirii, a intuițiilor și categoriilor *a priori* ce fac posibilă cunoașterea în genere. Un secol mai târziu, Husserl a crezut că deschide cercetării straturi încă mai profunde ale gândirii pure, dând astfel o nouă îndrumare filosofiei. Hegel, dimpotrivă, vede filosofia drept cunoaștere de sine a Spiritului absolut prin concepte. Ca știință ce înaintează continuu și progresiv spre un țel prestabilit, filosofia atinge treapta cea mai înaltă într-o sinteză ce cuprinde într-o formă negată, într-o formă ce conservă și depășește, determinările conceptuale gândite de toți marii filosofi. Originalitatea înseamnă atingerea unui nou termen sau a termenului suprem al acestei sinteze. În spiritul istorismului școlii lui Dilthey, Blaga va vedea originalitatea filosofului în adâncimea și puterea de cuprindere a viziunii sale metafizice. Pentru Blaga filosoful prin excelență este metafizicianul. Iar metafizicianul este autorul unei lumi. Această lume este, ca și lumea unei opere de artă, exteriorizarea forțelor unei puternice individualități

creatoare. De ea se pot apropia doar oameni înrudiți prin experiențe sufletești, sensibilitate și structură intelectuală cu cel care a plăsmuit-o. Un punct de vedere clar și net conturat asupra originalității în filosofie a propus Noica. El afirma că din ceea ce se numește *istoria filosofiei* pot fi desprinse doar două filosofii valabile, o filosofie a ființei și o filosofie a spiritului, reprezentate în mod exemplar de gândirea clasică greacă și de idealismul german. „Una caută ceea ce este, cealaltă pe : cum este cu putință ceea ce este"[187]. În jurul acestor teme gravitează, crede Noica, tot ce este viu și autentic în tradiția filosofică. În acest sens, toate *filosofiile* ce merită acest nume ar vorbi despre „același lucru". Problema filosofică a timpului nostru ar fi găsirea unității transcendentalului cu transcendentul, adică a temei *ce este* cu tema *cum este cu putință ceea ce este*. O prefigurare a acestei probleme ar exista în gândirea lui Platon. Noica o identifică în „rolul dublu al ideii de-a fi totodată dincoace și dincolo de lucruri"[188]. A înfrunta această problemă, a-i oferi o soluție în mediul speculației ultime, însemna pentru Noica a fi original în filosofie.

Wittgenstein nu este un filosof original în nici unul din aceste sensuri sau în altele deja consacrate. El nu a descoperit adevăratul obiect al filosofiei și nici nu a pretins că încoronează sau desăvârșește ceea ce s-a putut câștiga într-o îndelungată istorie a gândirii europene. Încă și mai puțin s-ar putea crede despre Wittgenstein că este creatorul unei lumi sau că intenționează să ne propună o nouă teorie despre natura existenței. Putem de aceea presupune că ceea ce l-a reținut până la urmă, după multe ezitări, să-și publice manuscrisele a fost nu numai conștiința imperfecțiunii acestora, dar și cea a slăbiciunii firelor ce îi leagă gândurile de preocupări filosofice recunoscute și consacrate. Existențial vorbind, aceasta a fost o conștiință tragică, conștiința izolării, Wittgenstein a fost poate singurul gânditor al timpurilor moderne care nu și-a iubit originalitatea, nu a prețuit-o ca pe o valoare. În

---

[187] C. Noica, *Trei introduceri la devenirea întru ființă*, p. 63.
[188] *Ibidem*, pp. 63—64.

Cuvântul înainte pe care l-a scris în ianuarie 1945 pentru textele ce au apărut mai târziu sub titlul *Philosophische Untersuchungen,* Wittgenstein nota : „Intenția mea a fost de la început să le reunesc o dată pe toate acestea într-o carte despre a cărei formă mi-am făcut, în diferite perioade de timp, reprezentări diferite. Esențial mi s-a părut, însă, că aici gândurile să înainteze de la un obiect la altul într-o succesiune firească si neîntreruptă. După unele încercări neizbutite de a suda rezultatele mele într-un astfel de întreg, mi-am dat seama că aceasta nu-mi va reuși niciodată. Că lucrul cel mai bun pe care l-aș putea scrie vor rămâne întotdeauna doar observații filosofice (*philosophische Bemerkungen*); că gândurile mele paralizează de îndată ce încerc să le îndrept, împotriva tendinței lor naturale, într-o anume direcție. Și aceasta ține, desigur, de natura cercetării“[189]. În acest pasaj instructiv, Wittgenstein ne spune, mai întâi, că textele pe care se gândește să le înfățișeze cititorului nu au acea continuitate și coerență pe care el crede că suntem îndreptățiți să o cerem și s-o așteptăm de la o scriere filosofică. În acest sens, ceea ce a făcut este departe de ceea ce ar fi dorit să facă. *Cuvântul înainte* se încheie cu accente nostalgice : „Mi-ar fi plăcut să dau la iveală o carte bună. Nu s-a întâmplat să fie așa: și a trecut timpul în care aș mai putea să o îmbunătățesc“[190]. Wittgenstein semnalează, totodată, că ceea ce el socoate drept o insuficiență a textelor reunite în proiectata carte ține totuși de „natura cercetărilor“ pe care a întreprins-o. Este, cred, o indicație deosebit de importantă. În cele ce urmează, voi încerca să clarific și să dezvolt sugestia că ceea ce desparte felul de a scrie al lui Wittgenstein de unul consacrat de tradiție ține de obiectivele cercetărilor sale și de un mod de a practica filosofia ce se asociază acestor obiective.

Opera lui Wittgenstein, în primul rând manuscrisele ce conțin filosofia lui mai târzie, reprezintă un punct de răs-

---

[189] L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1971, p. 9

[190] *Ibidem*, p. 11.

cruce în evoluția gândirii filosofice prin natura intereselor intelectuale din care a izvorât. Aceste interese îl individualizează și, în același timp, îl izolează pe autorul lor. Altfel decât marii filosofi care au reformat sau revoluționat tradiția filosofiei teoretice, de la Descartes la Kant și de la Kant la Husserl, Wittgenstein nu identifică un nou obiect sau o nouă metodă a cercetării filosofice. Demersul său este unul mai radical. Textele lui pot fi privite și examinate drept încercări tatonatoare, întreprinse în diferite direcții și mereu reluate, de a scoate la iveală și de a supune interogației unele din supozițiile ce susțin reprezentări venerabile asupra naturii gândirii raționale. În multe cazuri este vorba de supoziții de la care filosofii au pornit ca de la lucruri de la sine înțelese. Dispuși, în principiu, să suspecteze orice, să supună totul îndoielii și examinării critice, ei nu au pus în discuție asemenea supoziții, ci, dimpotrivă, au clădit pe baza lor, conferindu-le astfel o și mai mare autoritate.

Acest fel de a înfățișa inițiativele, care îi rezervă lui Wittgenstein o poziție unică printre filosofi sau îl scoate din rândul *filosofilor* în sensul consacrat al termenului, se vrea o provocare la adresa curiozității intelectuale a cititorului. Într-adevăr, ce ar fi putut să scape acestor gardieni ai raționalității și campioni ai gândirii critice care au fost și sunt filosofi? Este puțin probabil că acestea ar putea fi concepte și idei ce urmăresc delimitarea obiectivelor, granițelor și limitelor cunoașterii raționale. Căci formularea unor asemenea concepte și idei a fost o îndeletnicire favorită a filosofilor de-a lungul timpului. Mai plauzibilă este presupunerea că în cauză sunt reprezentări și intuiții primare, relativ vagi, dar totuși viguroase și active, pe care filosofii le împărtășesc cu ceilalți semeni ai lor, până și cu cei lipsiți de orice fel de interese teoretice și intelectuale. Cuvinte cum sunt *a cunoaște* sau *a ști* sunt folosite în mod curent nu numai de filosofi, ci și de oamenii de pe stradă. Și unii și alții leagă de asemenea cuvinte anumite intuiții și reprezentări. Puțini oameni însă, în afara celor ce-și atribuie o competență filosofică, ar fi dispuși să indice altfel decât prin exemple cum înțeleg cuvinte pe care

le folosesc în mod curent. Aceasta nu înseamnă că ei nu ar primi și încuviința drept ceva de la sine înțeles anumite explicații privitoare la ceea ce înseamnă *a cunoaște* sau *a ști*. Mai mult, învățăcelul în ale filosofiei va fi încurajat de constatarea că ceea ce poate afla în această privință, citind, de pildă, marile dialoguri ale lui Platon, nu contrariază în nici un fel, ci doar articulează, dezvoltă și precizează intuiții ferme ale celui care nu a deschis și nu va deschide poate niciodată cartea vreunui filosof[191]. Scrierile lui Wittgenstein, cel puțin cele de după 1930, pot fi privite ca încercări de a pune în evidență și de a supune discuției asemenea intuiții și reprezentări extrem de familiare. Efortul de a explicita, de a scoate la iveală și de a supune examinării critice reprezentări mai vechi decât filosofia, situate într-un strat care nu a fost încă explorat de filosofi, reprezintă nu numai o mutație radicală în temele investigației filosofice, în natura intereselor filosofice. Ea înseamnă până la urmă și o schimbare abruptă în înțelegerea sensului și finalității preocupărilor filosofice și odată cu aceasta, a modului de a practica filosofia și a rațiunii de a face filosofia. Manuscrisele lui Wittgenstein, de la *Caietul albastru* și *Caietul brun* și până la notele puse pe hârtie în ultimele zile ale vieții sale, în aprilie 1951, pot fi citite ca expresii fragmentare ale unor asemenea căutări și interese intelectuale. Autorul lor pare să fi resimțit cu acuitate izolarea lui intelectuală. El era conștient că ceva esențial îl desparte nu numai de alți filosofi, ci și de modul comun de a gândi. Potrivit biografului său G.H. von Wright, Wittgenstein ar fi spus odată că are sentimentul unui om care scrie pentru oameni care vor gândi cu totul altfel, vor respira o atmosferă de viață diferită de cea a timpurilor sale, adică pentru oameni dintr-o cultură diferită.

Invitația de a privi în acest fel filosofia mai târzie al lui Wittgenstein nu este desigur mai mult decât prima schiță a unei încercări de interpretare. Nu afirm că aceasta ar fi fost

[191] Din acest punct de vedere, filosofi în multe privințe inovatori și revoluționari ne apar ca accentuat conservatori.

intenția dominantă, chiar dacă nemărturisită, a lui Wittgenstein. Cu atât mai puțin aș vrea să sugerez că dorința lui Wittgenstein ar fi fost ca cititorii să înțeleagă în acest fel obiectivele pe care le urmărește. Observațiile mele sunt sugestii interpretative ce pot fi susținute numai prin considerații obiective. Ele ar putea prezenta interes doar dacă ar fi în măsură să dea o mai mare coerență textelor, să coreleze analize altfel disparate, să confere un plus de sens numeroaselor întrebări și descrieri care abundă în scrierile lui Wittgenstein.

Revenind acum la firul principal, să ne întrebăm ce înseamnă, potrivit reprezentării comune, familiare, *a cunoaște* sau *a ști*? Răspunsul lui Wittgenstein la o asemenea întrebare va primi contur dacă vom examina și corela un mare număr de descrieri și analize risipite în textele sale. De cele mai multe ori, această temă transpare în interogații și comentarii privitoare la semnificația cuvintelor, a expresiilor lingvistice în genere. *Caietul albastru* începe cu întrebarea : „Care este semnificația unui cuvânt?" Cititorul cultivat, exersat prin lecturi filosofice, va crede că autorul formulează în acești termeni o întrebare sau problemă filosofică în sensul curent al acestor expresii. El va aștepta să primească răspunsul pe care-l consideră potrivit la o asemenea întrebare, adică să găsească în text o teorie filosofică cu privire la semnificația cuvintelor. Așteptarea lui va fi dezamăgită. Căci textul lui Wittgenstein nu urmează câtuși de puțin această cale. Mai mult, Wittgenstein previne asupra unor întrebări de acest fel, observând că ele produc multor cititori ceea ce el numește „crampe mintale". Analogia își propune să sugereze că deși aceștia nu sunt în stare să ofere ceva de felul unei definiții, a unei explicații, sau a unui termen sinonim care să transmită altora ce înțeleg prin semnificația unui cuvânt, ei simt că ar fi totuși datori să producă ceva de acest fel. Impresia unei „crampe mintale" este impresia că nu putem *spune* ceea ce de fapt *știm*. Într-o asemenea dificultate ne-ar putea asista însă cu folos texte ale filosofilor. Unele din acestea tematizează, explicitează și elaborează reprezentări adânc înrădăcinate despre ceea ce înseamnă a cunoaște, a ști, despre ceea ce este în genere sem-

nificația unui cuvânt. Până și o răsfoire oarecum la întâmplare a dialogurilor lui Platon poate să constituie o revelație în această privință. În *Menon*, Socrate insistă asupra distincției dintre determinarea genului, adică a ceea ce este comun unei clase cuprinzătoare de lucruri și determinarea feluritelor specii cuprinse într-un anumit gen. Indicând, bunăoară, varietatea felurilor de albine, nu răspundem la întrebarea ce este o albină, nu determinăm acea calitate sau acele calități prin care albinele nu se deosebesc unele de celelalte. Or, tocmai în această calitate, sau în aceste calități, stă semnificația cuvântului *albină*, cunoașterea a ceea ce este în esență o albină. În același fel, continuă Socrate, prin înșirarea diferitelor virtuți nu vom determina „calitatea comună care le face să fie virtuți“[192]. Acestui pasaj din *Menon* îi corespunde altul din *Theaitetos*. Aici Socrate îl ironizează pe cel cu acest nume, atunci când răspunde la întrebarea „Ce este cunoașterea?“ enumerând diferite științe și meserii: „...ți s-a cerut un singur lucru, ai dat o mulțime și în loc de ceva simplu, o diversitate“. Și Socrate precizează: „Dar nu aceasta era, *Theaitetos*, întrebarea care sunt *obiectele cunoașterii* și nici *câte anume* sunt; te întrebam nu pentru că voiam să le enumerăm, ci ca să ne dăm seama ce poate fi cunoașterea în sine“[193]. Aici, ca și în alte pasaje din scrierile lui Platon și ale multor filosofi din marea tradiție pe care o ilustrează aceste scrieri, putem găsi explicitarea și dezvoltarea unor reprezentări care par să fie cele ale gândirii comune. Explicațiile lui Platon conturează ceea ce filosofii limbajului de astăzi, numesc, în mod obișnuit, teoria realistă sau teoria esențialistă a semnificației. Este teoria ce se sprijină pe presupunerea

[192] Vezi Platon, *Menon*, traducere de Liana Lupaș și Petru Creția, în Platon, *Opere II*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1976, p. 375.

[193] Platon, *Theaitetos*, traducere de Marian Ciucă, în Platon, *Opere VI*, Editura Științifică și Enciclopedică, 1989, p. 187. Si Socrate ilustrează, mai departe, sensul unor asemenea interogații astfel: „Mai ia seama la ceva: dacă cineva ne-ar întreba ceva mărunt și obișnuit – despre lut, de pildă, ce poate fi el – și dacă i-am vorbi aceluia despre un lut al olarilor, un lut al meșterilor de cuptoare și despre un lut al cărămidarilor, nu ne-am face de râs?“

că numele proprii desemnează obiecte individuale, iar numele comune calități sau mănunchiuri de calități proprii obiectelor individuale, o presupunere ce se corelează și se armonizează cu ontologia familiară, care împarte însușirile indivizilor în însușiri esențiale, definitorii și însușiri ce nu sunt definitorii. Iată o pagină din Wittgenstein ce conține o caracterizare extrem de sugestivă a acestei supoziții familiare : „Suntem înclinați să credem că trebuie să existe ceva comun tuturor jocurilor, să zicem, și că tocmai această proprietate comună îndreptățește aplicarea termenului general 'joc' la diferite jocuri... Ideea unui concept general, care este o însușire comună a insistențelor sale particulare este legată de alte idei primitive, prea simple, despre structura limbajului. Ea este comparată cu ideea că însușirile sunt *ingrediente* ale lucrurilor care au acele însușiri; de exemplu, că frumusețea este un ingredient al tuturor lucrurilor frumoase, tot așa cum alcoolul este un ingredient al berii și vinului și că, prin urmare, am putea avea frumusețe pură, nedenaturată de nimic din ceea ce este frumos"[194]. Citez încă un pasaj ce conferă contur și acuitate unei reprezentări curente : „Greșeala noastră este asemănătoare cu aceasta: Spunem cuiva : 'Cuvântul *scaun* nu desemnează acest scaun spre care arăt'; la aceasta, el caută în cameră obiectul pe care-l desemnează cuvântul *scaun*. (O ilustrare și mai bună, ar fi dacă ar încerca să privească în interiorul scaunului pentru a găsi semnificația reală a cuvântului 'scaun')"[195]. Cunoașterea noastră ar consta, așadar, potrivit acestei reprezentări, în noțiunile pentru care stau cuvintele, în semnificația cuvintelor. Se presupune că există, pe de o parte, mulțimea cuvintelor și, pe de altă parte, mulțimea noțiunilor sau a semnificațiilor. Dacă cuvântul *frumusețe* fixează ceea ce este comun tuturor lucrurilor și ființelor frumoase, adică noțiunea de frumusețe, rezultă că acest cuvânt care avea semnificație chiar și atunci

---

[194] L. Wittgenstein, *Caietul albastru,* traducere de M. Dumitru, M. Flonta și P.A. Iliescu, Editura Humanitas, București, 1993, pp. 51-52.

[195] L. Wittgenstein, *The Blue and Brown Books,* Basil Blackwell, Oxford, 1958, p. 113.

când nu ar mai exista lucruri și ființe frumoase. Semnificațiile sau conceptele, coloana vertebrală a cunoașterii noastre, sunt, așadar, entități invariabile, atemporale, deosebite de obiectele și ființele materiale cărora pot să li se aplice.

Wittgenstein se desprinde clar de marea tradiție filosofică atunci când face pasul următor, încercând să-l ajute pe cititor să câștige o distanțare critică față de acest mod de a privi lucrurile. El nu se angajează nici un moment într-o argumentare abstractă. Căci o obișnuință de gândire (*Denkgewohnheit*) nu este altceva decât un fel de a vedea lucrurile care pare în acord cu toate experiențele noastre. Ea nu va putea fi zdruncinată decât descriind cât mai multe situații — fie ele reale sau posibile, care nu i se acomodează. Nu pot aici decât să sugerez și nu să descriu terapia pe care o aplică Wittgenstein. Voi cita un crâmpei din nenumăratele descrieri, prin care el încearcă să-i arate cititorului cât de brută, de simplistă, și în ultimă instanță inadecvată experiențelor noastre este reprezentarea familiară cu privire la ceea ce este semnificația unui cuvânt și să favorizeze astfel instalarea unui nou *Gestalt*, a unui altfel de a vedea lucrurile: „Consideră, de exemplu, evenimentele pe care le numim 'jocuri'. Mă gândesc la jocuri pe eșichier, la jocuri de cărți, jocuri cu mingea, întreceri sportive și așa mai departe. Ce le este comun tuturor acestora? Nu spune: '*Trebuie* să le fie ceva comun', altfel nu s-ar numi 'jocuri', ci privește (*schau*) pentru a stabili dacă lor tuturor le este ceva comun. Căci dacă le privești, nu vei vedea ceva ce le-ar fi comun *tuturor*, ci vei vedea asemănări, înrudiri și anume un întreg șir de asemănări și de înrudiri. Cum am spus : nu gândi, ci privește! Privește, de exemplu, jocurile pe eșichier, cu feluritele lor înrudiri. Treci apoi la jocurile de cărți: ai să găsești multe corespondențe cu prima clasă, dar multe trăsături comune dispar și apar altele. Dacă trecem acum la jocurile cu mingea, ceva comun se păstrează, dar mult din ceea ce este comun se pierde. Sunt ele toate *distractive?* Compară șahul cu țintarul. Sau există pretutindeni câștig și pierdere, ori o competiție a jucătorilor. Gândește-te la pasiențe. În jocurile cu mingea există câștig și

pierdere; dar dacă un copil aruncă mingea la zid și o prinde tot timpul din zbor, această trăsătură dispare. Privește ce rol au îndemânarea și norocul. Și cât de diferită este îndemânarea în jocul de șah și în jocul de tenis. Gândește-te acum la dansurile țărănești. Aici există elementul distracție, dar multe alte trăsături caracteristice au dispărut! Si astfel putem vedea, trecând prin multe, multe alte grupuri de jocuri, cum apar și dispar asemănările. Iar rezultatul acestei examinări sună așa: Noi vedem o plasă complicată de asemănări care se suprapun și se intersectează. Asemănări în mare și în mic. Nu pot să caracterizez mai bine aceste asemănări decât prin cuvântul 'asemănări de familie'; căci în acest fel se suprapun și se intersectează diferite asemănări ce există între membrii unei familii: statură, trăsături ale feței, culoarea ochilor, mers, temperament etc., etc. Voi spune: 'jocurile' formează o familie"[196]. Câteva descrieri de acest fel nu vor avea, desigur, nici un efect asupra cititorului al cărui fel de a vedea lucrurile este structurat de reprezentarea curentă, reprezentarea potrivit căreia semnificația numelor comune sunt conceptele ce rețin și izolează însușirile esențiale, comune în egală măsură tuturor indivizilor ce aparțin unui gen. Dacă însă descrierile unor situații de acest fel se înmulțesc și dacă cititorul are capacitatea de a *privi*, în sensul în care utilizează Wittgenstein acest cuvânt, adică dacă poate cât de cât să recupereze modul de a vedea al omului antrenat într-o anume activitate, integrat unei „forme de viață", și nu să *gândească* — adică să asimileze faptele descrise unei scheme familiare — atunci ar putea să survină o schimbare de *Gestalt*. Modul de a vedea lucrurile pe care încearcă să-l transmită și să-l inoculeze treptat descrierile lui Wittgenstein celui ce este în stare să *privească* ar putea fi exprimat astfel: noi învățăm să folosim cuvintele nu raportându-ne la o semnificație ce le este exterioară și ar preexista folosirii lor, ci prin raportare la contexte particulare de viață și activitate social reglementate în care survin aceste cuvinte. Considerarea situațiilor în care copilul

[196] L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, pp. 48-49.

învață să folosească cuvintele sau a unor limbi primitive ne poate deschide ochii, ne poate ajuta să vedem ceea ce nu vedem în multe alte situații. Asemenea situații indică celui ce este în stare să *privească* că aceleași expresii pot fi folosite într-un mod foarte diferit când oamenii trec de la anumite forme de viață și activitate la altele. *Caietul brun* descrie, de exemplu, o mare varietate de situații în care poate fi folosit cuvântul *regulă*. Atunci când încercăm să dăm o precizare de dicționar cuvântului *regulă*, acordăm unora dintre aceste folosiri ale cuvântului o poziție privilegiată. Descrierile lui Wittgenstein ne atrag atenția asupra acestui fapt. Nimic nu ne oprește, desigur, să numim utilizările acelorași cuvinte și expresii lingvistice în diferite contexte de viață și activitate, semnificații ale cuvintelor și expresiilor. Ceea ce am numit *semnificații* nu este însă decât indicarea rolului pe care îl joacă aceleași cuvinte și expresii în diferite activități și situații. Cuvintele au semnificație prin rolul pe care-l joacă în contextele determinate de viață și activitate, și nu prin corelația lor cu anumite entități atemporale și imuabile, cu noțiunile, așa cum le înțelege filosoful sau omul de rând. Acordul lingvistic, acordul în folosirea expresiilor limbii într-o comunitate, subliniază Wittgenstein, „nu este un acord al opiniilor, ci al formelor de viață“[197]. Imaginând expresii din limbajul unui trib ale cărui forme de viață s-ar deosebi sub anumite aspecte foarte mult de cele care ne sunt familiare, Wittgenstein remarcă tendința noastră spontană de a-i face pe oamenii din acest trib să vorbească limbajul nostru în măsura în care presupunem tacit întregul fundal al limbajului nostru, semnificațiile pe care le dăm noi în mod obișnuit cuvintelor. Pentru a ne putea împotrivi acestei tendințe, va trebui să considerăm cu atenție împrejurările și activitățile cărora li se asociază anumite cuvinte și expresii. „Ceea ce caracterizează un ordin, ca atare, o descriere, ca atare, sau o întrebare, ca atare etc., este — cum am spus — rolul pe care-l joacă rostirea acestor semne în întreaga practică a limbajului.

[197] *Philosophische Untersuchungen*, p. 113.

Adică, dacă un cuvânt din limbajul tribului nostru este tradus corect printr-un cuvânt al limbii engleze depinde de rolul pe care-l joacă cuvântul în întreaga viață a tribului ; depinde, prin urmare, de situațiile în care este folosit, de expresiile afective de care este în genere însoțit, de ideile pe care le trezește sau le determină rostirea lui etc., etc. Întreabă-te, de exemplu, ca exercițiu: În ce fel de cazuri vei spune că un anumit cuvânt, pronunțat de un om aparținând tribului, a fost un salut? În ce cazuri vom spune că el corespunde lui 'Good bye' al nostru, în ce caz lui 'Hello' al nostru? În ce cazuri vom spune că un cuvânt al unui limbaj străin corespunde cu 'perhaps' al nostru sau cu expresiile noastre pentru îndoială, încredere, certitudine?"[198].

De îndată ce reușim să *privim* faptele, situațiile de viață în care sunt învățate și folosite diferite cuvinte și să ne desprindem astfel de supoziții familiare ce susțin teoria esențialistă a semnificației, ne devine clar că semnificațiile cuvintelor nu sunt și nu vor putea să fie nici neschimbătoare, nici unitare, nici exacte. O atare stare de lucruri, departe de a reprezenta o insuficiență, o infirmitate ce ar trebui corijată, cum este înclinat să gândească filosoful condus de idealul logic al precizării conceptelor, este o caracteristică majoră a oricărui limbaj care „crește în mod organic". Spirit sever raționalist, potrivnic oricărui compromis cu exigențele gândirii clare, Wittgenstein a socotit, totodată, că năzuința filosofilor inspirați de idealul unui limbaj precis, un limbaj științific sau chiar formalizat, relevă o profundă neînțelegere a naturii limbajului și a cunoașterii omenești. Iată un comentariu semnificativ din *Caietul albastru*: „Să luăm alt exemplu, întrebarea lui Socrate : 'Ce este cunoașterea?' Aici cazul este chiar mai clar, deoarece discuția începe cu aceea că învățăcelul dă un exemplu de definiție exactă, iar apoi se cere o definiție a cuvântului cunoaștere analoagă în aceasta. Așa cum pune problema, s-ar părea că este ceva greșit cu folosirea obișnuită a cuvântului 'cunoaștere'. Se pare că noi nu știm ce înseamnă

---

[198] *The Blue and Brown Books*, pp. 102-103.

el și că, prin urmare, poate nu avem nici un drept să-l folosim. Aici am răspunde: Nu există o singură utilizare a cuvântului *'cunoaștere'*; dar putem să ne închipuim mai multe asemenea utilizări care vor fi mai mult sau mai puțin în acord cu felurile în care este folosit în realitate cuvântul"[199]. Este demn de reținut că Wittgenstein a fost cel mai puțin *înțeles* și mai nedrept judecat tocmai de filosofi reprezentativi pentru această orientare. Bertrand Russell, fostul lui profesor, nu ezita să aprecieze în autobiografia sa intelectuală, care va apare târziu, după moartea mai tânărului său elev și prieten din tinerețe, că acesta s-ar fi umilit în fața simțului comun, tot așa cum un geniu ca Tolstoi s-a umilit la bătrânețe în fața țăranilor, pe care i-a preferat oamenilor culți. El riscă apoi o judecată încă mai radicală și mai puțin reverențioasă: cu trecerea timpului, pe Wittgenstein *gândirea serioasă* l-ar fi obosit, așa că el a inventat o doctrină de natură să-l scutească de o asemenea activitate. O învățătură ce încurajează lenea de gândire, observă Russell, nu poate fi serioasă[200]. Cât de hazardate ar fi asemenea judecăți, ele au totuși meritul de a ne avertiza că practica filosofică a lui Wittgenstein din cea de a doua epocă a vieții sale intelectuale se situează exact la antipodul filosofiei analitice de inspirație logică. Este un fapt ce ar trebui să fie luat în seamă mai ales de către cei, nu puțini și la noi, care mai cred că filosofii de orientare neopozitivistă, empirist-logică și cei ce ilustrează până astăzi marea tradiție ontologică, înțeleasă ca speculație ultimă, ar reprezenta cei doi poli ai lumii filosofice. Frecventele înfruntări dintre personalități reprezentative pentru cele două grupuri au contribuit

[199] *Caietul albastru*, pp. 69-70.

[200] „Nu am simțit niciodată, nici cel puțin un moment, cea mai mică tentație să socotesc adevărată această filosofie ce ridică lenea intelectuală la rangul unei virtuți; resimt mai degrabă – așa cum trebuie să mărturisesc – o aversiune copleșitoare împotriva ei; căci dacă ea ar fi adevărată, atunci filosofia ar deveni în cel mai bun caz o modestă știință auxiliară a lexicografiei și în cazul cel mai rău o joacă inutilă." (B. Russell, *Philosophie. Die Entwicklung meines Denkes*, Nympenburger Verlagshandlung, München, 1973, p. 224.)

mult la întărirea acestei impresii. Ea se poate dovedi, totuși, înșelătoare. Din perspectiva pe care ne-o deschide filosofia târzie a lui Wittgenstein s-ar părea că filosofia speculativă de factură tradițională și „filosofia științifică" într-un sens restrictiv al expresiei sunt susținute de prejudecăți comune privitoare la natura cunoașterii și a limbajului. Liniile de despărțire în filosofie ar putea fi astfel retrasate. Continuatorii tradiției filosofiei speculative în secolul nostru și cei care îi critică de pe o poziție empiristă împărtășesc în egală măsură reprezentări tacite problematice cu privire la natura gândirii și a limbajului. Cei familiarizați cu mișcările pe care le întreprinde autorul „Cercetărilor filosofice" ar zice că și unii și ceilalți comit greșeli asemănătoare izvorâte din aceleași surse.

Însemnările lui Wittgenstein și textele dictate de el studenților săi indică, cu o insistență obsesivă, că cele mai multe probleme filosofice, probleme ca cea a distincției dintre realități materiale și mintale, a existenței lumii exterioare, a ceea ce înseamnă *a cunoaște, a crede* sau *a fi sigur* ne vor apărea într-o cu totul altă lumină de îndată ce vom considera cu atenție, fără idei preconcepute, o mare varietate de situații relativ simple în care învățăm și folosim expresiile limbajului. Descrierile unor asemenea situații, care abundă în textele scrise după anul 1930, precum și interogațiile care li se asociază, urmăresc să ne ajute să facem ceea ce la prima vedere ar putea să ne apară ca foarte ușor: să *vedem lucrurile așa cum sunt*[201]. Wittgenstein lasă să se înțeleagă că reali-

[201] „Atunci când filosofii folosesc un cuvânt – 'cunoaștere', 'ființă', 'obiect', 'propoziție', 'nume' – și aspiră să prindă *esența* lucrului, va trebui să ne întrebăm întotdeauna: este folosit oare acest cuvânt în limbajul în care este la el acasă în acest fel? Noi conducem cuvintele de la utilizarea lor metafizică înapoi la utilizarea lor cotidiană." (*Philosophische Untersuchungen*, p. 67.) Am înțelege însă greșit ultima propoziție dacă am atribui expresiei „utilizare metafizică" sensul „utilizare în scrierile metafizicienilor" iar expresiei „utilizare cotidiană" sensul de „utilizare în limbajul cotidian în genere". Vorbind de „utilizare metafizică" a cuvintelor, Wittgenstein vizează o utilizare bazată pe reprezentările comune asupra semnificatiei cuvintelor, în timp ce prin „utilizare cotidiană" indică utilizarea cuvintelor în jocuri de limbaj ce ne sunt tuturor familiare.

tățile învățării și folosirii expresiilor limbii nu ne sunt date nemijlocit, nu sunt prezente în fața ochilor noștri. Este necesară de aceea o sforțare pentru a putea privi lucrurile mai de aproape. Wittgenstein ar fi spus odată : „Să dea Dumnezeu filosofului capacitatea de a pătrunde ceea ce este accesibil tuturor". O contribuție filosofică reală reprezintă în primul rând o încercare de a îndrepta privirea noastră asupra unor situații de viață a căror considerare ne poate ajuta să vedem lucrurile *așa cum sunt*. Contrastul dintre situațiile reale de utilizare a cuvintelor în cadrul diferitelor jocuri de limbaj și supozițiile familiare pe care se sprijină teorii filosofice asupra unor teme cum este semnificația expresiilor limbajului ne poate scăpa ușor. Pentru a-l scoate la iveală și a-l impune atenției, filosoful trebuie să solicite resursele imaginației conceptuale. Textele lui Wittgenstein ne sugerează că imaginația conceptuală este facultatea filosofică prin excelență. Exercițiile libere ale imaginației conceptuale sunt singurele ce ne pot ajuta să vedem lucrurile „așa cum sunt". Filosoful care începe direct cu formularea unei teorii ce urmărește să propună o nouă explicație, o nouă înțelegere, o nouă interpretare a lumii riscă să rămână, chiar fără voie, prizonierul unor prejudecăți adânc înrădăcinate. Să considerăm o mostră a acestui fel de a înțelege și a practica cercetarea filosofică pe care îl propun manuscrisele lui Wittgenstein în versiunea germană a *Caietului brun* : „Dar atunci când arăt cu mâna o bucată de hârtie albă, cum se deosebește oare o indicare a formei de o indicare a culorii ei? Am putea spune : deosebirea este că în cele două cazuri avem în vedere lucruri diferite. Iar *a avea în vedere* ar trebui să fie aici un proces al gândirii care are loc în timp ce arătăm. Suntem înclinați în mod deosebit spre această reprezentare atunci când ne spunem că un om care este întrebat dacă are în vedere forma sau culoarea va răspunde în genere apodictic într-un sens sau altul. Dacă căutăm însă două procese mintale ce marchează considerarea formei și considerarea culorii, nu găsim nimic despre care am putea spune că ar *trebui* să însoțească toate acțiunile unei indicări de același fel. Noțiunile noastre :

'îndreptarea atenției spre formă' și 'îndreptarea atenției spre culoare' sunt doar noțiuni brute, nedeterminate. Deosebirea, am putea spune, nu stă pur și simplu în ceea ce se întâmplă cu ocazia indicării, ci, mai degrabă, în ambianța acestei indicări, în ceea ce îi premerge și ceea ce îi urmează"[202]. Descrieri de acest fel ale unor situații de viață sunt activități filosofice majore, în măsura în care pot să determine, în cele din urmă, o schimbare a modului obișnuit de a privi lucrurile. Putem aștepta mai mult, putem oare să-i cerem mai mult filosofului? Convingerea lui Wittgenstein pare să fi fost că filosoful este chemat să ne ajute, prin descrierea situațiilor pe care le imaginează, să *privim lucrurile mai îndeaproape* și, până la urmă, să vedem lucrurile așa *cum sunt*. Menirea lui nu este să formuleze teorii, să explice, așa cum se crede în mod obișnuit. Modul cum a fost înțeleasă și practicată de cele mai multe ori filosofia nu o deosebește clar de activitățile de tip științific. „Filosofii au în mod constant în fața ochilor lor metoda științelor naturii și sunt tentați în mod irezistibil să pună întrebări și să răspundă la ele în felul științelor naturii. Această tendință este adevărată sursă a metafizicii și îl conduce pe filosof în întuneric complet. Aș vrea să spun aici că treaba noastră nu poate fi niciodată aceea de a reduce ceva la altceva și de a explica ceva. Filosofia este într-adevăr 'pur descriptivă'[203].

Să examinăm îndeaproape practica filosofică pe care o recomandă Wittgenstein cu referire la întrebarea : „Ce este semnificația unui cuvânt?" Încă în *Caietul albastru*, reprezentarea curentă despre semnificație, ca o relație dintre un cuvânt și o realitate exterioară pe care o desemnează cuvântul, este asemuită cu o ceață ce se interpune între noi și lucruri și ne împiedică să le vedem așa cum sunt. Filosoful va trebui să caute și să găsească căile cele mai potrivite pentru a se elibera de tirania unor asemenea reprezentări. Una dintre

[202] L. Wittgenstein, *Eine Philosophische Betrachtung (Das Braune Buch)*, în L. Wittgenstein, *Werkausgabe*, Band 5, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1984, p. 120.

[203] *Caietul albastru*, pp. 53-54.

aceste căi este examinarea unor situații deosebit de simple în care sunt folosite cuvintele. Sunt situații în care activitățile noastre și folosirea cuvintelor se corelează foarte strâns. Wittgenstein vorbește de *forme de viață (Lebensformen)* și de *jocuri de limbaj (Sprachspiele)* asociate acestora. Unele pasaje din textele sale îi îngăduie cititorului să presupună că autorul lor a socotit limba de toate zilele drept un mediu inform, a cărui examinare nu sprijină în mod univoc un răspuns sau altul la întrebarea: „Ce este semnificația unui cuvânt?" Într-o paranteză de la începutul *Caietului brun* citim: „Limbajul adultului ni se înfățișează ca o masă nebuloasă, limbajul comun, înconjurată de jocuri de limbaj distincte, mai mult sau mai puțin delimitate, limbajele tehnice"[204]. Wittgenstein sugerează că cel ce dorește să-și facă o idee în această privință va proceda bine dacă va examina modul cum sunt folosite cuvintele într-o mare varietate de jocuri de limbaj. „Jocurile de limbaj sunt formele de limbaj cu care începe un copil să folosească cuvintele. Studiul jocurilor de limbaj este studiul formelor primitive de limbaj sau al limbajelor primitive. Dacă dorim să studiem problemele adevărului și ale falsității, ale acordului sau dezacordului judecăților cu realitatea, ale naturii aserțiunii, presupunerii și întrebării, va fi foarte avantajos dacă vom privi la forme primitive de limbaj, în care aceste forme de gândire apar fără fundalul derutant al unor procese de gândire foarte complicate. Când privim la asemenea forme simple de limbaj, atunci ceața mintală ce pare să învăluie folosirea noastră obișnuită a limbajului dispare. Vedem activități, reacții care sunt distincte și transparente"[205]. (Exploatarea resurselor clarificatoare ale acestei metode pretinde nu numai examinarea unor jocuri de limbaj familiare, ci și imaginarea celor mai diferite jocuri de limbaj). Corelația clară dintre folosirea cuvintelor și desfășurarea anumitor activități, care este caracteristică jocurilor de limbaj, poate contribui la înlăturarea aurei

---

[204] *Eine Philosophische Betrachtung*, p. 122.
[205] *Caietul albastru*, p. 51.

de mister care învăluie, adesea, ceea ce numim semnificația cuvintelor. Iată doar un singur exemplu. Wittgenstein își imaginează o comunitate arhaică care posedă două sisteme de numerotare : numărarea cu literele alfabetului și numărarea cu numerele sistemului decimal. El denumește aceste două feluri de a număra *închis* și respectiv *deschis* sau *limitat* și *nelimitat*. Prin raportare la un sistem de numărare de al doilea fel folosirea cuvântului *deschis* devine pe deplin clară. Folosirea cuvântului *deschis* se corelează strâns cu folosirea cuvântului *infinit*. Ceea ce înseamnă că semnificația cuvântului *infinit* va deveni tot atât de puțin misterioasă ca și a cuvântului *deschis*[206]. „Ceața se risipește — subliniază Wittgenstein —, dacă studiem fenomenele limbajului în legătură cu forme primitive de folosire a acestora, în care putem să cuprindem în mod clar cu privirea scopul și funcționarea cuvintelor. Asemenea forme primitive ale limbajului utilizează copilul când învață să vorbească“[207]. Numeroasele situații în care copilul poate învăța să folosească un cuvânt, cum este bunăoară cuvântul *timp*, situații pe care le imaginează Wittgenstein, indică ce învață de fapt copilul când învață limbajul. Examinarea unor asemenea situații arată că el este deprins de cel care-i instruiește să asocieze anumite cuvinte sau expresii cu activități, evenimente, împrejurări și caracteristici ale ambianței ce se repetă, cel puțin sub anumite aspecte. Semnificația, ca presupusă relație între cuvinte și entități exterioare de natură materială sau ideală, nu intervine, așadar, în nici un fel în învățarea folosirii cuvintelor de către copii. Tocmai considerarea marii varietăți de situații în care copilul poate să învețe folosirea uneia și aceleiași expresii ne vindecă de tentația de a recurge la ceva de felul semnificației pentru a explica cum se învață folosirea acestor expresii. Abia o dată ce modul nostru de a privi lucrurile a fost modelat prin examinarea unei mari varietăți de asemenea jocuri de limbaj, vom fi în măsură să percepem

---

[206] Vezi *The Blue and Brown Books*, pp. 94-95.
[207] *Philosophische Untersuchungen*, p. 15.

altfel utilizările mult mai complexe ale limbajului de către adulți. „Ceea ce facem ori de câte ori discutăm un cuvânt este să ne întrebăm cum l-am învățat. Prin aceasta, pe de o parte, se elimină diverse idei greșite, iar pe de altă parte, ajungem la un limbaj primitiv în care este folosit cuvântul. Deși acesta nu este limbajul pe care îl vorbim la douăzeci de ani, avem aici o aproximare grosolană a genului de joc de limbaj ce trebuie jucat"[208]. Numai prin exerciții de acest fel ne vom putea desprinde, în cele din urmă, cu totul de punctul de vedere atât de familiar, potrivit căruia „semnificația este o conexiune ocultă, pe care spiritul o face între un cuvânt și un lucru și această conexiune *conține* întreaga folosire a unui cuvânt, așa cum se poate spune că sămânța conține copacul"[209]. Altfel spus, ne vom putea desprinde de tendința adânc înrădăcinată de a considera folosirea cuvintelor prin raportare la semnificație, gândită ca o entitate preexistentă, de a presupune că există ceva de felul *semnificației reale a fiecărui cuvânt* și că această semnificație poate și trebuie să constituie, ea însăși, obiectul unei cercetări. Astfel, cuvântul *eu*, folosit ca subiect, pare să desemneze ceva incorporal, ce-și are sediul în corpul nostru. Printr-o asemenea ipostaziere, ce are loc prin acțiunea a ceea ce am putea numi un „reflex mintal", *eul* poate să devină *ego*-ul filosofilor. Cu referire la cel din urmă, s-a spus : *Cogito ergo sum.* Jocurile de limbaj ne pot indica că și asemenea cuvinte ca *eu* sau *spirit* au folosiri din cele mai diferite[210]. Aceste jocuri imaginate de filosof ne îngăduie să realizăm cât de neașteptat de diferite pot fi utilizările unuia și aceluiași cuvânt în diferite situații. Până și o expresie ca *durere inconștientă* nu este un nonsens în orice fel de situație.

De unde derivă impresia noastră persistentă că anumite cuvinte desemnează realități substanțiale și că folosirea cuvin-

---

[208] L. Wittgenstein, *Lecții și convorbiri despre estetică, psihologie și credință religioasă*, traducere de M. Flonta și A.P. Iliescu, Editura Humanitas, 1993, pp. 14-15.

[209] *The Blue and Brown Books*, p. 11.

[210] *Ibidem*, p. 69.

telor este determinată de relația dintre cuvânt și o realitate transcendentă? Wittgenstein sugerează că nu rareori această ipostaziere a cuvintelor oglindește puterea paralizantă a unei analogii. Astfel, ne putem reprezenta timpul ca ceva care curge, în analogia cu buștenii ce curg pe un râu cu un debit constant. „Într-un asemenea caz putem spune că buștenii care *au trecut* sunt toți jos spre stânga, iar buștenii care *vor trece* sunt toți sus spre dreapta. Apoi folosim această situație ca o comparație în limbajul pentru toate evenimentele în timp și încorporăm chiar și comparația în limbajul nostru, ca atunci când spunem că 'evenimentul prezent trece' (un buștean trece), 'evenimentul viitor urmează să vină' (un buștean urmează să vină). Noi vorbim despre curgerea evenimentelor și de asemenea despre curgerea timpului — râul pe care călătoresc buștenii. Aici este una din sursele cele mai fertile ale perplexității filosofice: vorbim despre evenimentul viitor ca de ceva ce vine în camera mea și de asemenea despre venirea viitoare a acestui eveniment. Spunem: 'Se va întâmpla ceva' și 'Ceva vine spre mine'; ne referim la bușteni ca la 'ceva', la venirea bușteanului spre mine. Se poate astfel întâmpla să nu fim în stare să ne desprindem de implicațiile simbolismului nostru, ce pare să admită întrebări ca : 'Unde merge flacăra lumânării când este stinsă?', 'Unde merge lumina?', 'Unde merge trecutul?'. Am devenit obsedați de simbolismul nostru. Vom spune că suntem conduși în perplexitate de o analogie care ne târăște în mod irezistibil"[211]. Ridicându-se uneori de la descrierea unor asemenea situații la considerații mai generale, Wittgenstein va afirma că oamenii ajung deseori la perplexități filosofice, deoarece sunt tentați să creadă că ar exista ceva de felul unei legi sau unei reguli ce guvernează folosirea cuvintelor și apoi încearcă să o aplice în mod consecvent. Este ceea ce el va numi „iluzii gramaticale", expresii ale fascinației pe care o pot exercita asupra minții noastre anumite forme de exprimare.

Problema semnificației cuvintelor ca problemă filosofică, adică ca un complex de întrebări ce au fost formulate

[211] *The Blue and Brown Books*, pp. 107-108.

pornind de la presupunerea că semnificația stă în relația dintre cuvânt și o realitate exterioară, dispare, crede Wittgenstein, o dată ce izbutim să privim lucrurile așa *cum sunt*. Mai mult, o dată ce am câștigat această capacitate prin acțiunea modelatoare pe care o poate exercita descrierea unei mari varietăți de jocuri de limbaj asupra felului nostru de a privi lucrurile, vom întrezări și unele surse din care își trage autoritatea reprezentarea ce susține teoriile realiste sau esențialiste ale semnificației. Putem presupune că atunci când oamenii cu interese intelectuale, în primul rând filosofii, au început să reflecteze asupra a ceea ce ar putea să fie semnificația cuvintelor, ei au considerat, în primul rând, numele proprii. Filosofii au fost astfel în măsură să explice situații frecvente de folosire a acestor cuvinte prin relația de desemnare, relația dintre un cuvânt și un obiect, o relație pe care au gândit-o ca primară și determinantă în raport cu folosirea cuvintelor. În virtutea a ceea ce Wittgenstein denunță drept „pornirea noastră către generalitate" (*our craving for generality*), acest fel de a vedea lucrurile a fost extins asupra tuturor expresiilor limbajului. „Folosirea de către noi a unor expresii ca 'nume ale numerelor', 'nume ale culorilor', 'nume ale noțiunilor' — notează Wittgenstein — poate să izvorască din două surse diferite. Una este că noi putem să ne închipuim funcțiile numelor proprii, numerelor, cuvintelor pentru culori etc., drept mult mai asemănătoare decât sunt în realitate. Dacă facem așa suntem tentați să gândim că funcția fiecărui cuvânt este mai mult sau mai puțin asemănătoare cu funcția numelui propriu al unei persoane sau a unor asemenea nume generice ca 'masă', 'scaun', 'ușă' etc."[212]. Apoi, „atitudinea disprețuitoare față de cazul particular"[213], pe care Wittgenstein o socotea caracteristică științei și marii tradiții filosofice, a consolidat acest fel de a vedea lucrurile și l-a pus la adăpost de obiecții. Nu există decât o singură cale de a ne elibera de sub dominația acestei reprezentări, aceea de a ne

---

212 *The Blue and Brown Books*, p. 82.
213 *Caietul albastru*, pp. 53-54.

întoarce spre ceea ce am neglijat, de a examina sau de a imagina jocuri de limbaj, situații elementare de învățare și de folosire a cuvintelor. Numai conducându-ne pe această cale va răspunde filosofia menirii ei autentice, aceea de a ne ajuta să vedem lucrurile așa *cum sunt*. Iată poate cea mai sugestivă dintre caracterizările pe care le-a dat Wittgenstein acelui fel de a vedea și de a face filosofia, pe care îl ilustrează „cercetările“ sale, o caracterizare ce ne ajută să înțelegem mai bine provocarea pe care o adresează el unei tradiții milenare : „Nu avem voie să formulăm nici o teorie. În considerațiile noastre nu trebuie să fie nimic ipotetic. Orice *explicație* trebuie lăsată la o parte și în locul ei trebuie să pășească doar descrierea. Iar această descriere își primește lumina, adică țelul, de la problemele filosofice. Acestea nu sunt, desigur, probleme empirice, ci vor fi dezlegate printr-o examinare a funcționării limbajului nostru, și anume în așa fel încât acesta să fie înțeles împotriva unei înclinații (*Trieb*) de a fi înțeles în mod greșit. Problemele vor fi dezlegate nu prin producerea unei noi experiențe, ci prin punerea laolaltă (*Zusammenstellung*) a unor lucruri de mult cunoscute. Filosofia este o luptă împotriva vrăjirii intelectului nostru prin mijloacele limbajului nostru“[214].

Faptul că filosofia lui Wittgenstein, spre deosebire de cea a contemporanului lui Heidegger (cei doi autori, care au exercitat probabil cea mai mare influență asupra gândirii celei de a doua jumătăți a secolului nostru, s-au născut în același an, în 1889!), nu a cunoscut până acum un ecou notabil în mediul cultural românesc ni se pare a fi un fapt ce merită atenție. Între explicațiile posibile ale acestui fapt doresc să semnalez aici doar două.

Prima, poate cea mai importantă, este aceea că s-a reținut doar orientarea antimetafizică a gândirii lui Wittgenstein. Contribuția lui filosofică a fost înțeleasă drept una în esență critică, orientată distructiv. Cei mai mulți dintre cei destul de puțini care s-au pronunțat la noi asupra lui Wit-

---

[214] *Philosophische Untersuchungen*, p. 66.

tgenstein au cunoscut doar opera lui de tinerețe, *Tractatus logico-philosophicus*, socotită îndeobște drept unul din punctele de plecare și de sprijin ale empirismului logic. De aici tendința, influentă nu numai în mediul cultural românesc, de a-l integra pe Wittgenstein criticii pozitiviste a metafizicii. O tendință pe care o ilustrează și o notație fugară a lui Noica, dincolo de nuanțarea pe care o cuprinde ea : „Nu se poate 'uita' ființa, ca și refacerea ei statornică din precarități, în numele cunoașterii goale și al aplicațiilor ei. Să tăcem cu privire la lucrurile despre care nu se spune nimic sigur? A declarat-o Wittgenstein, dar cu un sens aproape tragic, în timp ce neopozitiviștii care l-au urmat au rostit-o cu o penibilă suficiență, tipică pentru precaritatea ce suspendă generalul. Căci tocmai lucrurile despre care 'nu putem vorbi' sfârșesc prin a vorbi ele în noi, iar dacă întoarcem privirea de la ele ne rămân siguranța frustă — și non-sensul"[215]. Aceasta nu este o înțelegere adecvată a poziției lui Wittgenstein, nici cel puțin în lucrarea sa de tinerețe. De ce să ne mirăm atunci că un Heidegger se va exprima mai puțin nuanțat, calificându-l pe Wittgenstein drept un „pozitivist cras"?[216]. Chiar și autori orientați într-o anumită măsură cu privire la schimbările pe care le aduce filosofia lui târzie vor spune că singura țintă a străduințelor lui Wittgenstein ar fi fost să arate că problemele filosofiei tradiționale, cu deosebire încercările de a răspunde acestor probleme prin ridicarea unor construcții metafizice, și-ar avea sursa în neînțelegerea naturii și a funcționării limbajului.

Unei asemenea evaluări i s-ar putea răspunde că orientarea critică a gândirii lui Wittgenstein, resimțită adesea drept

[215] C. Noica, *Devenirea întru ființă*, p. 300.

[216] „Dieser krasse Positivist". A fost felul în care s-a exprimat Heidegger atunci când unul dintre studenții săi i s-a prezentat drept nepotul lui Ludwig Wittgenstein. Că Heidegger și-a format o asemenea opinie de la sursă, și nu din auzite, o probează și descoperirea în biblioteca lui a unui exemplar al *Tractatus*-ului. (Sursa acestor informații este B. McGuinness „Der Löwe spricht... und wir können ihn nicht verstehen", în volumul cu același titlu, Suhkamp-Verlag, 1991, p. 9.)

distructivă, nu este decât o dimensiune a cercetării filosofice. Dacă filosofia este explorare și cercetare a resurselor și posibilităților gândirii conceptuale, ea va scoate la iveală fixații și automatisme ale acesteia, ce survin oarecum de la sine datorită lipsei interesului și preocupării pentru explorarea acestor surse și posibilități. Va trebui să se sublinieze încă o dată că filosofia, ca cercetare, a fost întotdeauna o examinare critică a universului conceptelor ce țintea o mai bună orientare a gândirii, printr-o înțelegere mai adecvată a resurselor, posibilităților și limitelor ei.

Problemele conceptuale vor fi considerate drept problemele specific filosofice, iar rezultatele unei activități autentic filosofice în primul rând clarificări[217]. Cercetarea filosofică, așa cum a conceput-o și a practicat-o Wittgenstein, va fi clar delimitată atât de cunoașterea științifică, cât și de moduri de a înțelege filosofia consacrate de îndelungate și influente tradiții de gândire. Este o afirmație ce se cere susținută, fie și foarte sumar. Știința supune cercetării cadrele generale ale gândirii conceptuale și propune revizuiri ale acestor cadre doar în ocazii excepționale, și anume atunci când acestea se dovedesc a nu mai fi adecvate pentru soluționarea unor probleme determinate, generate de noi descoperiri experimentale sau de interesele mai generale ale unificării cunoașterii. Din acest unghi de vedere, poziția omului de știință teoretică față de cadrele conceptuale generale ale gândirii va putea fi caracterizată drept una conservatoare. Marele fizician german Werner Heisenberg va caracteriza foarte sugestiv această poziție cu referire la revoluția cuantică : „Atunci când vorbim

---

[217] O sursă principală a neînțelegerii noastre (*unseres Unverständnisses*) este că nu *cuprindem cu privirea (übersehen)* folosirea cuvintelor. — Gramaticii noastre îi lipsește claritatea. Prezentarea clară mijlocește înțelegerea ce constă tocmai în faptul că 'vedem corelațiile'. De aici însemnătatea găsirii și născocirii de *verigi intermediare*. Conceptul prezentării clare este pentru noi de însemnătate fundamentală. El desemnează forma prezentării noastre, felul în care vedem noi lucrurile. Este aceasta o 'perspectivă asupra lumii' (*Weltanschauung*?) O problemă filosofică are forma: 'nu mă descurc'". (*Philosophische Untersuchungen*, p. 69.) În acest sens, rezultatele activității filosofice vor fi clarificări.

de revoluții în știință este important să le examinăm cu foarte multă atenție. Să ne gândim, bunăoară, la exemplul teoriei cuantice a lui Planck. Știți, poate, că Planck a fost de la început un spirit pronunțat conservator, care nu a avut niciodată dorința de a schimba în mod serios vechea fizică. El și-a propus însă să dezlege o problemă determinată, strict delimitată; el dorea să înțeleagă spectrul radiației calorice. A încercat, desigur, să realizeze acest lucru în condițiile conservării tuturor legilor fizice anterioare și i-au trebuit mulți ani până și-a dat seama că acest lucru nu este posibil. Abia atunci, el a propus o ipoteză ce nu se potrivea în cadrele fizicii de până atunci, și chiar mai târziu a voit să umple din nou breșa pe care a făcut-o în zidul vechii fizici, prin supozitii suplimentare. Lucru ce s-a dovedit însă cu neputință și dezvoltarea ipotezei lui Planck a impus o restructurare radicală a întregii fizici... Deci încă o dată: problema ce se pune este de a ne limita la un țel important și de a schimba nu mai mult decât ceea ce este strict necesar“[218]. Dacă, așadar, știința teoretică nu examinează și nu pune în discuție cadrele generale ale gândirii decât atunci când este silită să o facă, tradițiile filosofice ce se bucură de prestigiu în spațiul cultural românesc acceptă, de regulă, aceste cadre în mod tacit, drept premise ale construcției sau ale discuției filosofice. Sistemele de filosofie speculativă se înalță pe temelii acceptate drept postulate sau evidențe ale gândirii. Filosofia concepută și practica ca reflecție fragmentară respinge însăși preocuparea pentru întemeiere și se distanțează astfel de orice interes pentru cercetări de tip conceptual. Cei ce o ilustrează socotesc că interese de acest fel nu pot duce decât la ocoluri inutile în abordarea unei problematici existențiale presante pe care o ridică prezența noastră în această lume.

În universul cultural românesc, filosofia concepută și realizată ca cercetare rămâne ceva puțin înțeles. Ea nu va fi socotită *filosofie* într-un sens major al cuvântului, ci, în cel

---

[218] W. Heisenberg, *Der Teil und das Ganze*, R. Piper Verlag, München, 1969, pp. 203-204.

mai bun caz, un fenomen marginal într-un secol marcat de obsesia inovației cu orice preț. În cazul filosofiei mai târzii a lui Wittgenstein o asemenea rezervă va putea fi mai greu justificată. Dacă reproșurile de platitudine, prozaism, lipsă de verticalitate vor fi într-un sens îndreptătite pentru analize filosofice ce țintesc reconstrucția logică a unor noțiuni și idei intuitive, ele nu se mai susțin deloc în cazul unor analize cum sunt cele întreprinse de Wittgenstein. Nu este pur și simplu adevărat că demersurile sale nu ar fi destul de radicale, nu ar provoca obișnuințe de gândire adânc înrădăcinate, nu ne-ar strămuta din făgașul reprezentărilor curente[219]. Și cu greu s-ar putea susține că acea lume filosofică în care gândirea lui Wittgenstein este vie și activă ar fi dominată de *alexandrinism* cum îi plăcea să spună lui Noica. O explicație a rezervei ar putea fi aceea că noutatea pe care o aduc asemenea analize nu vine în întâmpinarea așteptărilor pe care le are de la filosofie intelectualitatea noastră literară și artistică. Lucrurile ar putea fi exprimate poate astfel: ceea ce se așteaptă este dezvăluirea unor sensuri ascunse și totodată ultime, iar ceea ce oferă Wittgenstein sunt doar unele încercări de clarificare a naturii și domeniului de aplicare al conceptelor noastre[220]. Este un mod de viață filosofică aparte, iar tradițiile culturii românești nu favorizează cunoașterea lui ca

---

[219] Cât de radicale pot fi consecințele unei cercetări filosofice în sensul lui Wittgenstein ne-o arată și câteva remarci pe care le-a făcut el odată în fața studenților săi de la Cambridge: „Ceea ce dau este morfologia unei expresii. Arăt că există forme de folosire la care nu v-ați gândit. În filosofie ne simțim constrânși să privim spre un concept într-un anumit fel. Ceea ce fac este să sugerez posibilități la care nu v-ați gândit încă. Credeți că există o singură posibilitate sau cel mult două. Dar eu vă fac să vă gânditi la altele. Mai mult, vă fac să vedeți că este absurd să se aștepte ca un concept să se limiteze la aceste posibilități înguste". (N. Malcolm, *Ludwig Wittgenstein. A Memoir*, Oxford University Press, London, New York, Toronto, 1958, p. 50.)

[220] „Deoarece totul stă deschis privirilor noastre, nu este nimic de explicat. Căci ceea ce este ascuns nu ne interesează. Am putea numi 'filosofie' si ceea ce este posibil înaintea tuturor noilor descoperiri si invenții." (*Philosophische Untersuchungen*, p. 70.)

atare. Este acel mod de viață în care întrebările celui ce se străduiește să obțină un spor de înțelegere în universul ideilor generale, înainte, independent, și dincolo de ceea ce ne poate oferi cunoașterea științifică, sunt în primul rând: „Cum gândim?“, „Gândim bine?“, „Cât de bine gândim?“ În încercările noastre de a căuta și a găsi răspuns la asemenea întrebări suntem tot timpul pe drum și niciodată la capătul său. Cercetarea filosofică este o muncă veșnic neîncheiată, iar rezultatele ei nu pot fi niciodată definitive prin însăși natura obiectelor pe care le urmărește. Produs al unei activități pronunțat imaginative, o contribuție autentică la cercetarea filosofică înțeleasă în acest fel are o pregnantă tentă personală. Totodată o operă ce constă în primul rând în asemenea contribuții va putea fi reluată, controlată, dusă mai departe și criticată de oameni cu talent filosofic. În acest sens, cu totul altfel decât în știință, se va putea vorbi și în cercetarea filosofică de continuitate și de progres. Oamenii în multe privințe diferiți, cu înclinații și înzestrări diferite, pot participa totuși la o operă comună. În măsura în care dezvăluie subordonarea modului nostru de a gândi față de anumite perspective și experiențe particulare o asemenea operă posedă un remarcabil potențial eliberator. În cultura noastră felul de a concepe munca filosofică pe care Wittgenstein l-a ilustrat în mod exemplar este și va rămâne, poate mult timp, ceva străin. Căci el contravine unei reprezentări mai romantice, mai „eroice“ asupra excelenței filosofice.

Doresc să mai menționez și o altă explicație posibilă a receptivității scăzute a mediului nostru cultural pentru cercetarea filosofică, așa cum este ea ilustrată în mod exemplar de opera târzie a lui Wittgenstein. Este, mi se pare, impresia că răceala gândirii analitice ne ține departe de problematica existențială ce ar trebui să stea în centrul interesului filosofic. Unui filosof în sensul deplin al cuvântului i s-ar cere mai mult decât să dezvăluie un mod, fie el cât de original, de a formula întrebări de interes conceptual și de a căuta răspunsuri la aceste întrebări. Este, poate, unul din motivele pentru care Wittgenstein a rămas un autor în mare parte necunoscut

nu numai în România, ci și în Austria natală, într-o perioadă în care notorietatea lui filosofică în țările anglo-saxone și nordice era deja considerabilă. Impresia că filosofia lui Wittgenstein nu transmite acea orientare fundamentală a cărei prezență ar distinge marea gândire se poate, totuși, dovedi înșelătoare. Cum am putea contesta mesajul existențial mai puțin ostentativ dar totuși real unor analize care ne ajută „să vedem lucrurile așa cum sunt", explorând universul fără margini al posibilităților gândirii și ajutându-ne astfel să percepem complexitatea și diversitatea formelor de viață, precum și insuficiențele unei gândiri centrate pe situații și analogii particulare? Nu răspunde oare străduința de a lărgi orizonturile gândirii și de a favoriza astfel mișcarea ei liberă demnității superioare a filosofiei? Nu ne asistă, prin urmare, analiza filosofică atunci când încercăm să gândim într-un mod cât mai adecvat asupra problemelor hotărâtoare ale vieții? Nu continuă filosofia, așa cum o vede și o face Wittgenstein, să fie astfel o *magistra vitae*? Iată mărturia uneia dintre persoanele ce i-au fost cele mai apropiate omului și gânditorului singuratic care a fost autorul *Cercetărilor filosofice* : „Propria mea impresie este că — într-o anumită perioadă —poate într-un moment al unor mari dificultăți sau chiar de disperare — Wittgenstein a luat hotărârea să-și ducă viața de acum și până la sfârșitul ei într-un anumit fel și cu un anumit țel, fără a se lăsa abătut în vreun fel de la această hotărâre. Acest țel am putea eventual să-l descriem spunând că el dorea să facă toate sforțările pentru a-i ajuta pe ceilalți să gândească într-un mod corect asupra problemelor hotărâtoare ale vieții. Pentru aceasta a fost necesar ca el să-și consacre întregul său timp și toate forțele acestei sarcini, fără să se lase abătut de reflecții într-un fel mai puțin importante[221]". Este o mărturie pe care o confirmă chiar o notație din rândurile finale ale *Cuvântului înainte* pe care l-a scris Wittgenstein în 1945 pentru manuscrisul publicat după moartea sa sub titlul *Cercetări filosofice* : „Nu doresc ca

---

[221] Vezi B. McGuiness, *Op. cit.*, p. 15.

prin scrierea mea să-l scutesc pe un altul să gândească. Dimpotrivă, dacă ar fi cu putință, să-l îmboldesc spre gânduri proprii". Există, desigur, diferite modalități prin care un filosof îi poate ajuta să gândească pe semenii săi. Wittgenstein pare să fi ales calea cea mai austeră. Felul său de a gândi și de a scrie seamănă izbitor cu stilul său de viață de o simplitate împinsă până la limită dar lipsit de orice ostentație sau cu casa liberă de orice decorație ce i-ar putea ascunde proporțiile, casă pe care Wittgenstein a proiectat-o pentru una din surorile lui, la Viena. Analizele lui ne indică o cale nouă de a ieși din orizontul gândirii comune, cea a clarificării bazate pe imaginație conceptuală. Ne putem, fără îndoială, întreba de ce rezultatele acestui demers ne apar multora dintre noi drept puțin impresionante și puțin atrăgătoare. Rămâne, oricum, întrebarea dacă anumite înclinații și preferințe culturale pot întemeia ierarhizări valorice în câmpul formelor de viață filosofice. Adică, dacă avem temeiuri să susținem că ceea ce suntem mai pregătiți să înțelegem ar fi mare, superior, autentic, iar ceea ce ne rămâne oarecum străin, mai puțin la îndemână ar fi mai puțin semnificativ și, până la urmă, filosofic periferic. Caracterul conceptual al preocupărilor, rigoarea extremă a discursului și sobrietatea stilistică nu semnifică prin ele însele o detașare a „gândirii pure" de miezul fierbinte al interogațiilor asupra condiției umane. Nimic mai greșit decât asimilarea filosofiei concepută ca cercetare a limitelor gândirii, filosofiei ca *ancilla scientiae*. O indiferență susținută de o asemenea prejudecată, cu mare putere de rezistență în medii culturale și artistice românești, va fi cu deosebire nedreaptă față de gânditorul care se încumeta să afirme în scrierea sa de tinerețe, ce apare într-o epocă de maximă autoritate a unui scientism astăzi depășit: „Simțim că chiar dacă toate întrebările științifice și-ar primi răspunsul, problemele noastre de viață nu ar fi câtuși de puțin atinse".

KANT ÎN CULTURA FILOSOFICĂ ROMÂNEASCĂ

Generația care urma acum mai mult de o jumătate de secol liceul, generație căreia îi aparține și autorul, întâlnea în cunoscutul manual de istorie modernă al lui D.D. Pătrășcanu un portret al lui Immanuel Kant. În rândurile ce însoțeau tabloul cel prezentat era caracterizat drept filosoful exemplar, rege al cugetării, a cărui operă ilustrează cel mai bine creația filosofică în calitate de construcție sistematică. Aceasta era o expresie, între altele, a atmosferei vieții intelectuale românești a timpului. Astăzi, după urma adâncă pe care a lăsat-o în cultura românească Constantin Noica, filosoful exemplar ar fi socotit, probabil, Platon.

De-a lungul unui secol de preocupări și activitate filosofică, începând din prima jumătate a secolului trecut, creația lui Kant, în primul rând filosofia lui teoretică dezvoltată în *Critica rațiunii pure*, a constituit un sistem privilegiat de referință. Nu credeam că aceasta era regula în țări de cultură filosofică mai nouă, de exemplu în unele țări vecine. Se poate pune, așadar, în mod firesc întrebarea cum se explică această particularitate?

Înainte de a încerca formularea unui răspuns la o asemenea întrebare doresc să fac o observație. Cercetarea influenței copleșitoare pe care a exercitat-o opera lui Kant asupra începuturilor gândirii filosofice în România nu este pur și simplu un capitol de istorie. Într-o conferință la Paris, la începutul anilor '20, Albert Einstein a fost întrebat, între altele, ce crede despre Kant. Răspunsul marelui fizician a început cu observația : „Fiecare are un Kant al său". Această remarcă merită

atenție. Einstein dorea probabil să sublinieze că personalități cu înclinații intelectuale diferite, cu dominante tematici distincte și cu poziții teoretice adesea incompatibile, vor putea invoca concepte și idei kantiene drept punct de plecare și de sprijin sau ca fundal contrastant pentru acea orientare pe care doreau să o imprime cursului gândirii filosofice. Considerațiile ce urmează vor îngădui să se aprecieze cât adevăr conține această observație a lui Einstein. Se va vedea că recepția ideilor kantiene, înțelegerea semnificației lor, contextul de preocupări în care au fost ele invocate, reacția critică față de aceste idei și sensul delimitărilor critice sunt interesante nu numai pentru a aprecia prezența operei lui Kant într-o epocă de exprimare pe deplin liberă în mediul gândirii abstracte, o epocă ce se încheie la sfârșitul celui de-al doilea război mondial, ci și pentru a configura mai bine marile orientări din filosofia vremii, pozițiile unor personalități reprezentative ale culturii românești. Altfel spus, interesul pentru cunoașterea operei lui Kant sau pentru confruntarea critică cu temele și ideile sale, merită să fie examinate pentru a înțelege mai bine unele tendințe semnificative ale tradiției noastre filosofice. Fixarea cadrului general al unei asemenea cercetări va fi favorizată de câteva precizări istorice preliminare.

Începuturile recepției ideilor lui Kant coincid, în mare măsură, cu începuturile învățământului filosofic în școlile românești, în prima jumătate a secolului trecut. Sunt traduse și adaptate la nevoile unui învățământ filosofic incipient manuale de logică și filosofie, îndeosebi din limba germană, în care găsim prezentate și discutate ideile lui Kant. Vulgarizarea ideilor filosofice este puternic impregnată de teme și idei dezvoltate în lucrările lui Kant. Într-o carte de școală tipărită în 1835, întâlnim o definiție a filosofiei formulată într-un spirit accentuat kantian : „Filosofia iaste știința cară se înalță peste toate științele, cercetând temeiurile învățăturilor ce sunt cuprinse într-însele“[222]. Este o formulare ce s-ar putea traduce

---

[222] Vezi G. Călinescu, *Istoria literaturii române de la origini până în prezent*, Editura Minerva, București, 1982, p. 123.

din limbajul acesta arhaic în limba noastră curentă astfel: cercetarea filosofică se ridică deasupra științelor în sensul că ea își propune să clarifice natura, întinderea și limitele cunoașterii, în primul rând ale cunoașterii cuprinsă în știință. Cum se explică poziția centrală ce a revenit ideilor și teoriilor lui Kant încă de la începuturile înfiripării învățământului filosofic la români? Aici intervin, cred eu, elemente ce țin de unele dominante ale vieții filosofice pe plan european, de ceea ce se numește spiritul timpului (*Zeitgeist*), dar și de particularități de ordin local.

Atmosfera intelectuală în Europa, la mijlocul secolului trecut, a fost puternic influențată de dezvoltarea cunoașterii pozitive. Declinul influenței filosofice hegeliene se datora tocmai conflictului dintre spiritul ce animă idealismul absolut și gândirea de tip științific. Dintre marile construcții ale gândirii filosofice moderne, critica kantiană a cunoașterii părea să se armonizeze cel mai bine cu noul spirit științific al vremii. Să ne amintim că Hegel este un critic al științei newtoniene, în timp ce filosofia teoretică a lui Kant își are punctul de plecare în știința epocii și își propune să explice, între altele, cum este posibilă știința modernă a naturii. De aici marea rezonanță a îndemnului adversarilor idealismului absolut : „Înapoi la Kant". Modelul filosofic german, așa cum s-a profilat el îndeosebi în opera lui Kant, a lui Schopenhauer și mai târziu, în a doua jumătate a secolului, în scrierile neokantienilor, domina conștiința filosofică europeană. Situarea multor tineri intelectuali români, fondatori de școli, instituții de cultură și societăți culturale, precum și de publicații de cultură, va fi în mod firesc marcată de această stare de spirit. Gheorghe Lazăr, care studiase la Viena, citise și încercase să traducă din Kant, obișnuia să spună : „Filosofia franțuzească trebuie să-și scoată căciula înaintea celei nemțești". Iar Ion Zalomit, unul dintre primii profesori de filosofie ai universității bucureștene după 1860, își încheia studiile de filosofie în Germania cu o disertație scrisă în limba franceză și intitulată *Principiile și meritul filosofiei lui Kant*. Publicată la Berlin în 1848, disertația începe cu observația : „Este

general recunoscut că Germania este țara filosofiei". Autorul adaugă că și în Franța, țară care are o veche și strălucită tradiție filosofică, se acordă cea mai mare atenție studiului filosofiei germane. Pentru Zalomit, unul dintre puținii români ai generației sale cu studii filosofice, este de la sine înțeles că înfloritoarea cultură filosofică germană, în primul rând cea kantiană, putea oferi cea mai potrivită poartă de intrare în marea tradiție a culturii filosofice europene.

Istoricii Junimei au subliniat adesea că unul din elementele ce conferă un profil particular orientării pe care s-a străduit să o imprime culturii române această societate este opțiunea pentru *modelul filosofic german*, lucru ce a șocat pe atunci pe unii dintre nu puținii tineri intelectuali de școală franceză. Poziția lui Maiorescu, ca arbitru cultural și profesor de filosofie, este exemplară în această privință[223]. Pentru a nu mai aminti de Eminescu, un mare admirator al lui Schopenhauer, cel care a făcut cea dintâi încercare de a transpune în limba română a vremii un text kantian de ariditatea celui al *Criticii rațiunii pure*. Acțiunea Junimei pentru orientarea culturii naționale în spiritul umanismului european, așa cum se exprima aceasta în primul rând în mișcarea de idei din Germania, se situa de fapt în continuarea unei opere inaugurate de cărturarii ardeleni. Primul cunoscător și propovăduitor al învățăturilor lui Kant între scriitorii români a fost Samuil Micu Klein. O generație mai târziu, Gheorghe Lazăr, Simion Bărnuțiu, Timotei Cipariu, August Treboniu Laurian s-au format în școli deja puternic impregnate de ideile kantiene. Ei au căutat sprijin și îndrumare în partea mai teoretică, mai filosofică din scrierile lor, cele de etică, filosofia

223 Deși trata și filosofiile de limbă franceză și engleză, cursul de istorie al filosofiei contemporane, susținut mai mult de două decenii de Titu Maiorescu la Universitatea din București începând cu toamna anului 1884, se concentra asupra filosofiei germane. Maiorescu nota în acel an că insistă asupra filosofiei lui Schopenhauer și Kant, primul văzut drept continuator al celui din urmă, deoarece temele acestor gânditori continuă să stârnească interes, în timp ce ideile lui Fichte, Schelling și Hegel „dispar din conștiința publică".

istoriei și dreptului, estetică sau pedagogie, în lucrările lui Kant sau ale discipolilor filosofului din Königsberg. Lucrul este întru totul firesc dacă ținem seama de faptul că ei s-au format în mediul culturii și gândirii germane.

Prezența neobișnuit de densă a temelor și motivelor filosofiei lui Kant în gândirea românească poate fi urmărită și evaluată pe mai multe linii. Este potrivit să distingem mai întâi între raportarea lui Kant într-o literatură de comentariu, interpretare și exegeză a textelor filosofului care se leagă și de încercări de traducere, și în scrieri ce dezvoltă proiecte constructive mai mult sau mai puțin originale ale autorilor. În cazul din urmă va fi util să distingem între autori ce pretind că propun noi idei pe temelia filosofiei kantiene și cei ce obișnuiesc să-și prezinte proiectele și rezultatele, ba chiar și felul în care concep și practică filosofia, în confruntare cu criticismul kantian.

Tradiția noastră universitară de cultivare a filosofiei lui Kant este inaugurată de Titu Maiorescu. În cursurile lui Maiorescu, prezentarea ideilor lui Kant este subordonată în mod vizibil unei intenții mai generale : trezirea gustului și interesului pentru filosofie. Opera lui Kant îi apare lui Maiorescu drept exemplară pentru ceea ce reprezintă cultura filosofică în genere. A prezenta cât mai clar și accesibil sistemul lui Kant i s-a părut lui Maiorescu a fi calea cea mai bună de a apropia tineretul studios de filosofie. Căci rostul predării filosofiei, într-o țară în care asemenea îndeletniciri nu aveau încă o tradiție, pare să fi gândit Maiorescu, stă în primul rând în educarea gândirii abstracte, în evidențierea însemnătății pe care o pot avea considerații de principiu pentru orientarea în viață. Pentru Maiorescu, ca și pentru alți intelectuali români din generația sa ce s-au format sub influența scrierilor filosofului din Königsberg, Kant pare să fi fost socotit filosoful prin excelență, cel puțin din câteva motive: idei originale sunt dezvoltate într-un sistem cu o structură arhitectonică impunătoare, centrul filosofiei îl reprezintă analiza cunoașterii pe care o avem independent de experiență, așadar un demers de un grad înalt de abstracție și puritate, discursul filosofic se

caracterizează printr-o structură argumentativă deosebit de riguroasă. A pătrunde cât de cât în filosofia lui Kant înseamnă a stabili contactul cu una din manifestările cele mai înalte și greu accesibile ale marii culturi occidentale. Pe de altă parte, filosofia lui Kant era socotită exemplară pentru configurarea ideii culturii filosofice în măsura în care ea constituia un examen critic al facultăților și capacităților ființei umane în genere. Orientarea critică și stringența argumentativă a filosofiei lui Kant era socotită de Maiorescu și de alți junimiști cultivați ca fiind de cea mai mare însemnătate pentru construcția pe baze sănătoase a unei culturi tinere. O altă supoziție ce pare să fi susținut imaginea despre filosofie a lui Maiorescu și a celor din cercul său este că numai prin analiza critică a facultăților cunoașterii ne putem elibera de tirania unor obișnuințe adânc înrădăcinate ale gândirii comune. Critica cunoașterii situează într-o perspectivă cu totul nouă multe probleme de interes general. Este o preocupare pentru filosofia apropiată de cea a saloanelor culte ale vremii. Adâncirea studiului filosofiei lui Kant era apreciată ca putând servi foarte bine asemenea intenții. Scrupulele interpretului calificat îi erau însă, în bună parte, străine profesorului Maiorescu. El credea că prezentarea ideilor filosofice trebuie întreprinsă în așa fel încât să stimuleze exercițiul speculativ al gândirii, jocul liber al intelectualului. Maiorescu se oprea în cursurile sale despre Kant cu deosebire asupra unor teme în măsură să pună în mișcare imaginația romantică a ascultătorilor săi, teme cum ar fi idealitatea spațiului și timpului sau distincția dintre lumea fenomenelor — lumea cunoașterii noastre — și lumea în sine. Motivul central al prelegerilor lui Maiorescu consacrate filosofiei lui Kant, își amintesc auditorii, era cel al contribuției formelor pure ale sensibilității și intelectului în constituirea cunoașterii noastre prin experiență, un motiv opus reprezentării familiare despre un intelect-oglindă. Acest motiv va ocupa un loc deosebit de important și în scrierile despre Kant ale universitarilor din generația următoare, unii dintre ei foști elevi ai lui Maiorescu, ca Petre P. Negulescu sau Ion Petrovici. Iată cum se exprima în această privință Maio-

rescu: „Intelectul nostru nu poate fi o oglindă care dublează realitatea. Un astfel de duplicat, în economia naturii, ar fi de prisos. De asta să se fi creat intelectul, ca să se repete încă o dată — și mai prost poate — aceea ce este? E natural să credem că formele lui creează ceva nou, care nu există independent de el?[224]. Referindu-se la teza kantiană a idealității spațiului și timpului, Maiorescu urmărea să arate în ce fel poate să disloce speculația filosofică convingeri ale gândirii curente, să zdruncine prejudecăți acceptate adesea ca neproblematice. Cu asemenea intenții, el nu a ezitat să se îndepărteze uneori destul de mult de litera și de spiritul kantian. Petrovici își amintește că profesorul Maiorescu dezvolta tema idealității timpului susținând, de exemplu, că evenimentele viitoare sunt deja realizate în noi chiar dacă le vedem de obicei ca succesive în timp. Drept o ilustrare a ideii, profesorul cita o halucinație a tânărului Goethe care, în drum spre Weimar, s-ar fi văzut pe sine venind călare din direcția opusă, ceva mai în vârstă și în costum de mare demnitar[225]. Asemenea reflecții, mai puțin ortodoxe din punct de vedere academic, ne amintesc de felul cum se oglindeau aceleași teme kantiene în mintea romantică a lui Eminescu. Iată doar un fragment din *Sărmanul Dionis*: „În faptă, lumea-i visul sufletului nostru. Nu există nici timp, nici spațiu — ele sunt numai în sufletul nostru. Trecut și viitor e în sufletul meu, ca pădurea într-un sâmbure de ghindă... Dacă am afla misterul prin care să ne punem în legătură cu aceste două ordini de lucruri, care sunt ascunse în noi, mister pe care l-au posedat, poate, magii egipteni și asirieni, atuncea în adâncurile sufletului coborându-ne, am putea trăi aievea în trecut și am putea locui lumea stelelor și a soarelui".

Chiar dacă nu-și îngăduie jocuri libere ale imaginației pe canavaua unor motive kantiene, universitarii de formație junimistă cultivă, mai departe, cu predilecție tema kantiană a „răsturnării copernicane", și anume, într-o înțelegere, naturalistă,

---

[224] Apud I. Petrovici, *Kant și cugetarea românească*, în „Revista de filosofie", vol. X, nr. 1-2, 1924, p. 5.

[225] *Ibidem*, p. 6

psihologistă: modul nostru de a vedea și de a gândi lumea depinde în mod hotărâtor de natura și alcătuirea particulară, specifică a sensibilității și intelectului nostru. Iată cum exprima Petrovici această temă în lecții ținute la zeci de ani după cele ale lui Maiorescu: „Adevărul accesibil nouă nu e ceva absolut, ceva care ar exista în sine, ci, fiind în bună parte o creație a noastră, are o pecete omenească de neșters. Adevărul este în funcție de modalitățile constructive ale facultății noastre de a cunoaște... Cunoștința noastră este ca un fagure de miere în care ramele sunt creația noastră iar materialul este venit din afară. Dar nu putem avea decât intuiții sensibile, intuițiile suprasensibile fiind interzise facultății noastre de cunoaștere... Niște ființe deosebite de noi, de pildă de pe alte planete, ar putea să aibă altfel constituită facultatea lor de a cunoaște, ar putea să aibă altfel de simțuri sau să-și fabrice alte calapoade de organizare, într-un cuvânt, să-și creeze alte adevăruri"[226].

Tradiția junimistă în cultivarea filosofiei lui Kant, o tradiție ce se exprimă cel mai fidel în scrieri pe teme kantiene ale unor influenți promotori ai culturii filosofice cum au fost Maiorescu, Negulescu sau Petrovici, este în esență o operă de expunere, interpretare și comentariu a scrierilor lui Kant. O nouă generație va îndrăzni mai mult. Și anume, încercări de exegeză a textelor kantiene. Care sunt motivațiile acestei tradiții în studiile kantiene, cel puțin din perspectiva celor care au susținut-o și au impus-o prin autoritatea lor? Iată doar câteva dintre ele ce mi se par a semnala puncte de convergență remarcabile în preocupările multor autori ce au publicat la noi cercetări kantiene până în anii celui de-al doilea război mondial.

Mai întâi, filosofii români educați la școala Junimei, precum și urmașii lor, au împărtășit convingerea că într-o cultură tânără însușirea temeinică a principalelor rezultate ale gândirii filosofice trebuie să preceadă mari inițiative constructive, ce riscă altfel să fie premature. În primele faze de

---

[226] I. Petrovici, *Viața și opera lui Kant*, Editura Casei Școalelor, București, 1936, p. 29.

dezvoltare ale unei culturi filosofice, credeau ei, ar fi recomandabilă o atitudine preponderent receptivă. Totodată, unele personalități reprezentative pentru această tradiție erau unite de convingerea că sub anumite aspecte rezultatele criticii kantiene sunt definitive. Kant ar fi probat imposibilitatea de a cunoaște prin rațiune absolutul. Pentru un spirit atașat valorilor raționalismului aceasta va fi o concluzie de cea mai mare semnificație și însemnătate în orientarea cercetării filosofice. Căci multe curente de gândire ce pretind a fi depășit kantianismul nu și-ar fi însușit de fapt lecția lui Kant. În acest sens, se credea că opera lui Kant ar fi fixat matricea în care se vor dezvolta pe mai departe reflecția și analiza filosofică. Este optica celor ce privesc filosofia dominați de idealul kantian al cunoașterii obiective. Petrovici, de exemplu, aprecia sistemul universitar german în care filosofia este studiată în strânsă corelație cu științele exacte, susținând că acest lucru este „enorm de important pentru construirea unei filosofii temeinice“[227]. Convingerea lui Maiorescu, Negulescu, Petrovici sau Mircea Florian a fost că prin opera lui Kant metafizica transcendentă, metafizica înțeleasă drept proiectul unei cunoașteri cu valoare obiectivă a absolutului, a primit o lovitură din care nu-și va putea reveni niciodată. Nu se poate trece peste Kant, construind sisteme filosofice a căror pretenție de a reprezenta „știință“ ar fi fost probată ca nelegitimă de către criticismul kantian. Cel care a fost, probabil, după Maiorescu cel mai fidel admirator și popularizator al filosofiei kantiene a cunoașterii nu ezita să afirme că nici una din încercările de distanțare categorică de concluziile *Criticii rațiunii pure* nu a fost încununată de succes. Prin urmare, filosofia kantiană poate fi socotită drept „o categorie apriorică conștiinței filosofice contemporane“[228]. În asemenea convingeri ar sta în primul rând baza actualității permanente a rezultatelor filosofiei teoretice a gânditorului de la Königsberg. Filosofia cunoașterii a lui Kant va fi caracterizată drept Noul

---

[227] I. Petrovici, *Viața și opera lui Kant*, p. 39.

[228] Idem, *Kant și cugetarea românească*, p. 1.

Testament al gândirii moderne, care continuă dar și modifică Vechiul Testament cartezian[229]. În introducerea voluminoasei sale lucrări *Istoria filosofiei contemporane*, al cărei prim volum este consacrat lui Kant, Negulescu observă că există două tipuri de filosofie : o filosofie constructivă, ce satisface în primul rând nevoia sufletească de a cuprinde absolutul și de a oferi o întemeiere teoretică valorilor pe care se sprijină tradițiile și instituțiile colectivității, și o filosofie critică care își propune, înainte de toate, să determine natura, întinderea și limitele cunoașterii cu valoare obiectivă. Autorul afirmă, conciliant și aparent neutru, că ambele orientări ale gândirii și-au dovedit utilitatea. Preferința lui merge, neîndoielnic, spre cea din urmă. Rezultatele filosofiei critice, afirmă Negulescu, deși mai puțin impresionante, sunt mai statornice[230].

Acestei motivații a unei activități de comentariu și exegeză, care să favorizeze o înțelegere adecvată a textelor kantiene, i se mai poate adăuga una. Sistemul lui Kant, cu deosebire filosofia sa teoretică expusă în *Critica rațiunii pure*, este un monument al gândirii filosofice de o amploare și complexitate fără egal. Perceperea lui corectă, atât în liniile sale principale, cât și în toate detaliile analizei și argumentării, cere o privire îndelung exersată. Ni se sugerează că mulți dintre gânditorii ce fac abstracție de rezultatele la care a ajuns Kant sau pretind că l-ar fi depășit nu îl cunosc sau nu îl înțeleg. O înțelegere și expunere corectă a ideilor lui Kant ar reprezenta proba supremă a competenței în materie filosofică. În mediile universitare de orientare raționalistă exersarea asupra textului kantian apărea drept încercarea hotărâtoare a calificării profesionale[231]. Chiar și contradicțiile interne ale sistemului kantian, adesea acuzate de unii dintre cei

---

[229] I. Petrovici, *Viața și opera lui Kant*, p. 7

[230] Vezi P .P. Negulescu, *Istoria filosofiei contemporane*, vol.I, Imprimeria Națională, București, 1941, pp. 61-62.

[231] În scopul unei mai bune înțelegeri a acestei stări de spirit pot fi citite scrieri ca aceea a lui Nicolae Balca, *Pentru o mai corectă înțelegere a filosofiei kantiene. O confruntare cu D-l P.P. Negulescu*, Tipografia Tiparului Universitar, București, 1942.

mai de seamă comentatori ai vremii ca Hans Vaihinger și Erich Adickes, sunt în măsură să sporească atracția lumii filosofice universitare pentru opera lui Kant. Căci a formula o nouă interpretare, ce restituie sistemului o coerență amenințată, ar reprezenta în ochii specialiștilor o prestație filosofică majoră. Am putea compara prestigiul unei asemenea prestații cu cel de care ar avea parte astăzi, cel puțin în filosofia anglo-saxonă, o lectură nouă și convingătoare a unor texte filosofice atât de deschise interpretării cum sunt cele ale lui Ludwig Wittgenstein.

La noi, ca și în alte părți, gânditorii ce propun noi sisteme metafizice, de tip mai mult sau mai puțin tradițional, au simțit în mod firesc nevoia să-și legitimeze inițiativele printr-o confruntare critică cu filosofia cunoașterii a lui Kant. O situație aparte, oarecum o excepție de la această regulă, o constituie sistemul metafizic a lui Constantin Rădulescu Motru. Potrivit convingerii sale, exprimate chiar și în titlul uneia din cărțile sale, *Elemente de metafizică pe baza filosofiei kantiane*, construcția s-ar sprijini pe cuceririle filosofice ale lui Kant și ar încerca să le extindă.

Profetul restabilirii metafizicii precritice, după efectul paralizant pe care l-a exercitat, cel puțin de la mijlocul secolului trecut, criticismul kantian asupra unor întreprinderi de acest fel, poate fi socotit la noi Nae Ionescu, iar cel mai îndrăzneț constructor al unui sistem filosofic integral, ce sfidează și înfruntă fățiș spiritul kantian, este, fără îndoială, Lucian Blaga. Dacă în cultura noastră filosofică cultivarea cercetărilor kantiene a afirmat un spirit obiectivist, intelectualist, individualist și universalist, în tradiția luminării și liberalismului modern, apoi reacția de orientare metafizică și existențială împotriva acestei orientări pe care a dorit Kant să o dea filosofiei ar putea fi caracterizată ca expresie a unei atitudini mintale a cărei configurație este trasată prin atribute ca subiectivism creator, antiintelectualism, în sensul primatului sentimentului asupra rațiunii, și etnicism. Voi încerca o schiță inevitabil simplificatoare, a acestei antiteze, cu referire la unele mari teme și motive ale gândirii lui Nae Ionescu și Lucian Blaga.

Învățământul filosofic al lui Nae Ionescu a fost îndreptat în primul rând, după propriile sale mărturisiri, împotriva acelui spirit raționalist care a fost ilustrat cel mai bine în opera unor gânditori ca Descartes, Spinoza și Kant. Pentru extravagantul și enigmaticul profesor al Universității bucureștene o filosofie cu valoare obiectivă, universală, filosofia științifică nu există și nu poate exista. Creația filosofică este, ca și cea artistică, ceva foarte personal și subiectiv. Ea reprezintă valorificarea existenței din perspectiva unui anumit tip de structură spirituală. Filosofia ce tinde să dea o reprezentare a absolutului sau cel puțin exprimă aspirația spre absolut, — singura filosofie autentică — este națională, etnică și personală, subiectivă. Ea constituie expresia distilată a spiritului unei anumite colectivități. Căci creatorul de filosofie proiectează asupra întregului cosmos o expresie personală a unor trăiri și gânduri ce sunt adânc înrădăcinate în formele de viață ale unei comunități[232]. Din perspectiva lui Nae Ionescu, tăgăduirea kantiană a posibilității cunoașterii metafizice este definitorie pentru ceea ce rămâne în mod funciar atitudinea spirituală a Occidentului modern, o atitudine cu totul străină Răsăritului ortodox. Nae Ionescu face teoria cunoașterii nu ca întemeiere a posibilității științei, a cunoașterii cu valoare obiectivă, ci ca legitimare a metafizicii transcendente[233]. O aseme-

---

[232] „Opera de artă, ca și sistemul filosofic, este un rezultat al necesității noastre de absolut și reprezintă, pentru fiecare dintre noi, în felul nostru, un absolut, dar care este un absolut al nostru, subiectiv, adică este fructul necesității universal umane de absolut, dar nu absolutul însuși. În artă și în filosofie n-ai să găsești niciodată absolutul. Ca să mergi la absolut, trebuie să depășești și arta și filosofia și să treci la religie." (Nae Ionescu, *Curs de istoria logicii*, Editura Humanitas, București, 1993, p. 73.)

[233] „Până la o anumită limită mă mișc eu, atunci când pornesc să fac teoria cunoștinței din punct de vedere general, dintr-o atitudine și cu țeluri strict științifice ; și cu totul altul este câmpul meu de activitate și putința mea de realizare atunci când pornesc să fac teoria cunoștinței din punct de vedere și cu țeluri metafizice... Vasăzică oricât ar fi teoria cunoștinței o disciplină deosebită de metafizică, și oricât ar face ea parte din propedeutica metafizicii, nu este mai puțin adevărat că teoria cunoștinței, făcută ca introducere la metafizică, are cu totul altă înfățișare sau are, în punctele esențiale, o înfățișare deosebită de teoria cunoștinței, făcută dintr-un punct de vedere științific." (Nae Ionescu, *Curs de metafizică*, Editura Humanitas, 1991, pp. 197-198.)

nea teorie a cunoașterii nu poate fi decât o continuă confruntare cu criticismul kantian. Căci a face teoria cunoașterii cu intenția de a legitima posibilitatea cunoașterii absolutului înseamnă a întreprinde analiza cunoașterii cu țeluri diametral opuse celor care l-au inspirat pe Kant.

Confruntarea lui Lucian Blaga cu filosofia cunoașterii a lui Kant poate fi percepută drept procesul pe care autorul *Trilogiei cunoașterii* îl face acelei abordări critice a cunoașterii pe care el o resimte drept exemplară pentru îngustimile și prejudecățile raționalismului epocii luminilor. Kant a fost convins că cercetarea sa cu privire la natura și limitele unei cunoașteri independente de experiență ar fi arătat cum este posibilă știința, cât și de ce este imposibilă *metafizica ca știință*. În realitate, lasă să se înțeleagă Blaga, filosoful din Königsberg ar fi fost el însuși prizonierul unei perspective metafizice nedeclarate, o perspectivă care ar fi limitat în mod fatal câmpul analizelor sale. Teoria cunoașterii și filosofia lui Blaga, în întregul ei, se întemeiază pe distincție cu semnificație ontologică între două orizonturi ale existenței, existența omului ca ființă practică, o existență în lumea sensibilă, în vederea autoconservării, și existența omului ca ființă spirituală, existență pe care filosoful o caracterizează drept „existență în orizontul misterului și pentru relevarea acestuia". Există două tipuri fundamentale de cunoaștere, care răspund nevoilor esențial diferite pe care le resimte omul ca ființă practică, activă, și ca spiritualitate. Atât un tip de cunoaștere, cât și celălalt, se constituie prin intervenția organizatoare a unor structuri și categorii ce sunt *a priori* în sensul că nu sunt și nu pot fi derivate din informațiile pe care ni le oferă simțurile. Intuițiile, categoriile și principiile care au fost degajate la capătul laborioasei analize kantiene a părții pure, neempirice, a cunoașterii noastre, intuiții, categorii și principii care, în calitate de forme ce organizează materia dată prin senzații, fac posibilă experiența în genere, sunt condiții *a priori* ale cunoașterii de tip I. Teoria cunoașterii a lui Kant este, prin urmare, o teorie de cunoaștere de tip I. Categorii și structuri de cu totul altă natură orientează și modelează cunoașterea de tip II. Creațiile teoretice ale minții

omului, construcțiile imaginative cu funcție eminamente explicativă ale filosofiei și ale științelor sunt tot atâtea încercări de a răspunde nevoii dezinteresate de înțelegere, de dezvăluire a misterelor. „Plăsmuirile teoretice ale științei — scrie Blaga — poartă stigmatele inevitabile ale categoriilor stilistice, ceea ce e un semn că ele se produc de fapt în ordinea *specifică* a spiritului uman, privit în plenitudinea ființei sale, și nu în ordinea biologicului și pragmaticului“[234]. În timp ce determinările *a priori* ale cunoașterii cu finalitate practică sunt universale, proprii speciei în genere, structurile *a priori* ce orientează cunoașterea înaltă, cunoașterea cu semnificație spirituală, sunt, dimpotrivă, variabile de la o etnie la alta. Ele sunt, în primul rând, reprezentative pentru acele particularități stilistice ale creațiilor gândirii teoretice și ale imaginației sensibile ce conturează specificitatea unei culturi. Spre deosebire de cunoașterea bazată pe experiență, creațiile teoretice ce vizează transcendentul, necondiționatul, sunt orientate și modelate de categorii ce își au sediul în subconștient, categorii numite de Blaga *stilistic-abisale*. În contrast cu intuițiile pure ale sensibilității și categoriile intelectului, cercetate de Kant, aceste categorii nu sunt constitutive spiritului omenesc în genere. Teza lui Blaga este că particularitățile ce deosebesc o cultură de o altă cultură ar fi generate de matrici stilistice distincte, ancorate în subconștientul colectivității. Creațiile teoretice ale spiritului, ca reprezentări asupra transcendentului, iau naștere și capătă formă în câmpul de forțe generat de matricea stilistică și au, ca atare, o determinare etnică, prin urmare istorică și locală. Aceste creații vor fi oglinda sufletului celui ce le plăsmuiește, suflet ce oglindește la rândul său straturile mai adânci ale gândirii și sensibilității specifice unei anumite colectivități etnice. Cunoașterea înaltă, cunoașterea cu semnificație spirituală, cunoașterea ce răspunde nevoii noastre de a înțelege, nu poate pretinde, așadar, o valoare obiectivă și universală. Relativitatea

---

[234] Vezi Lucian Blaga, *Știință și creație*, în *Opere*, vol. X, Editura Minerva, București, 1987, p. 204.

ei contrastează cu valoarea obiectivă a cunoașterii întemeiate pe experiență.

Caracterizarea cunoașterii intelectuale, obiective și universale drept o cunoaștere care are doar o finalitate practică poate fi calificată drept un motiv nietzschean sau bergsonian în gândirea lui Blaga. Intelectul este funcția biologicului; intelectul, gândirea discursivă, rațională în genere, oferă mijloace eficace pentru anticiparea și stăpânirea practică a lucrurilor, dar nu *înțelegere* ; o cunoaștere cu valoare obiectivă, universală este de aceea cu putință numai în orizontul existenței sensibile, a existenței în vederea autoconservării și perpetuării speciei. Cunoașterea înaltă, cunoașterea ce depășește hotarele experienței, este orientată, dimpotrivă, de forțe și tendințe ce își au sediul în adâncurile subconștientului. Ea va fi inevitabil subiectivă, cu valoare relativă.

Relativitatea categoriilor stilistic-abisale are pentru Blaga un tâlc adânc. Ele sunt mijloace prin care se realizează *cenzura transcendentă*, acea cenzură ce previne și împiedică o pătrundere deplină și cu totul adecvată a unei realități situate dincolo de granițele cunoașterii prin experiență. În cuvintele lui Blaga, categoriile stilistic-abisale împiedică năzuința spre înțelegere ce susține elanurile imaginative ale gândirii teoretice să-și atingă pe deplin țelul, adică să realizeze „o pătrundere, o convertire pozitivă și absolut adecvată a misterului". Forțele cele mai adânci ce pun în mișcare spiritul ne izolează de mistere și, totodată, ne apropie de ele.

Blaga critică filosofia cunoașterii a lui Kant din această perspectivă pronunțat metafizică. Asumarea acestei perspective precede la el critica cunoașterii. Ca și Nae Ionescu, autorul *Trilogiilor* dezvoltă o teorie a cunoașterii, o epistemologie, pentru a legitima reprezentări ce vizează transcendentul. Analiza cunoașterii este subordonată acestei intenții. O distincție ontologică, distincția dintre cele două orizonturi ale existenței, susține distincția epistemologică dintre două tipuri de cunoaștere. Epistemologia nu fundează, ci legitimează angajarea metafizică.

Blaga nu acuză de fapt inadecvarea, ci insuficiența criticismului kantian. Orizontul *Criticii rațiunii pure* ar fi limitat la orizontul cunoașterii de tip I. Cadrele criticii kantiene ar fi valabile doar pentru acest orizont și ar înceta, în acest sens, să fie constrângătoare. Blaga nu se poate sustrage sentimentului amețitor de a-l judeca pe Kant dintr-o perspectivă mai înaltă. „Filosofia noastră oferă deci o definiție a omului, de-o complexitate, pe care Kant nici n-a putut s-o viseze"[235]. „Kant a prezentat în esență structurile 'științei' în funcție exclusiv de acel tip de cunoaștere, pe care noi îl atribuim numai ființei umane *incomplete* ca atare, adică ființei umane, care există cu precădere în orizontul lumii date, sensibile, și în vederea autoconservării sale[236]. Și mai departe : „Atât Kant, cât și școlile neokantiene, dar și pozitivismul de toate nuanțele, examinând structura științei, a încercat o simplificare abuzivă și inadmisibilă a situației"[237].

Kant nu ar fi înțeles, ne sugerează Blaga, că obiectivitatea și universalitatea nu pot să reprezinte criterii de excelență decât pentru o cunoaștere cu finalitate în esență practică. Mai mult, filosoful german ar fi fost condus, printr-o extindere nelegitimă a idealului cunoașterii obiective, la evaluarea incapacității noastre principiale de a atinge o cunoaștere a transcendentului drept o limită, chiar drept o insuficiență. Din perspectiva pe care o oferă distincția dintre cele două orizonturi ale existenței și tipuri ale cunoașterii, relativitatea de nedepășit a plăsmuirilor gândirii teoretice ce țintesc să dezvăluie absolutul are o semnificație mai adâncă. Căci absența acelei cenzuri transcendente, pe care o instituie fiecare matrice stilistică ar conduce, o dată cu atingerea unei cunoașteri universale, impersonale a absolutului, la anularea celor mai nobile aspirații ale spiritului, ce se exprimă în eforturile veșnic reînnoite de „relevare a misterelor în creațiile metafizice și în cele ale științei teoretice". Acestea sunt fără îndoială judecăți pe cât de aspre, pe atât de categorice.

[235] *Știință și creație*, p. 196.
[236] *Ibidem*, pp. 197-198.
[237] *Ibidem*, p. 203.

Prețuirea lui Kant, și în egală măsură prețuirea lui Blaga, nu-l pot opri pe cercetătorul lipsit de părtinire să examineze dacă și în ce măsură sunt ele îndreptățite.

În *Critica rațiunii pure* întrebarea dacă există o cunoaștere metafizică, în sensul unei cunoașteri a transcendentului prin rațiunea pură, despărțită de simțuri, este întrebarea dacă metafizica este posibilă ca știință și cum este ea posibilă ca știință. Pentru Kant știința, cunoașterea cu valoare obiectivă și universală, este cu putință numai prin colaborarea sensibilității și intelectului, prin aplicarea conceptelor și principiilor pure ale intelectului datelor sensibilității. În opera sa epocală Kant revine în mod repetat asupra acestei teme. Iată unul din aceste pasaje : „A *gândi* un obiect și a *cunoaște* un obiect nu este deci același lucru.

Din cunoaștere fac parte, în adevăr, două elemente: mai întâi conceptul, prin care, în genere, un obiect este gândit (categoria); și, în al doilea rând, intuiția prin care obiectul este dat; căci dacă conceptului nu i-ar fi dată o intuiție corespunzătoare, el ar fi o idee în ceea ce privește forma, dar fără nici un obiect, și prin ea nu ar fi posibilă nici o cunoaștere despre vreun lucru oarecare, fiindcă, pe cât știu, nu ar exista nimic și nici nu ar putea exista ceva, la care ideea mea să poată fi aplicată. Orice intuiție posibilă pentru noi este sensibilă (estetică), prin urmare gândirea unui obiect în genere cu ajutorul unui concept pur al intelectului nu poate deveni în noi cunoaștere decât întrucât acest concept este raportat la obiectele simțurilor... Prin urmare, nici categoriile nu ne procură cu ajutorul intuiției cunoștințe despre obiecte decât numai prin aplicarea lor posibilă la *intuiția empirică*, adică ele nu servesc decât la posibilitatea *cunoașterii empirice*. Iar această cunoaștere se numește experiență"[238]. Conceptului kantian al cunoașterii sau al științei (*Wissen*) îi sunt proprii, așadar, următoarele determinări: cunoașterea are valoare obiectivă, universală; obiectivitatea și universalitatea îi

[238] Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, traducere de E. Moisuc și N. Bagdazar, Editura Științifică, București, 1969, pp. 141–142.

sunt conferite cunoașterii prin sinteza pe care o realizează aplicarea categoriilor și principiilor intelectului pur; materia cunoașterii provine din sensibilitate iar forma ei din intelectul pur. Sensibilitatea și intelectul fixează, așadar, limitele cunoașterii; nu există o cunoaștere neintelectuală, după cum nu există o cunoaștere asupra transcendentului, o cunoaștere despre obiecte ce nu ne sunt date prin intuiții sensibile. Ceea ce Blaga caracterizează drept cunoaștere de tip II, o cunoaștere cu semnificație subiectivă și cu valoare relativă, nu este, desigur, *cunoaștere* în sensul kantian al cuvântului. Pe de altă parte, concluziile analizei kantiene nu sunt incompatibile cu susținerea că putem avea reprezentări subiective cu privire la absolut și necondiționat.

Mai mult, Kant caracterizează rațiunea drept facultatea *ideilor* și susține că ideile rațiunii exprimă tendința spontană, de nereprimat, a minții noastre de a trece de la condiționat la necondiționat, de la relativ la absolut. În acest sens, metafizica transcendentă este caracterizată de Kant drept o tendință sau dispoziție naturală a rațiunii noastre. Pentru Kant reprezentările subiective, reprezentări care primesc sens numai în cadrul unei anumite matrici stilistice, nu vor constitui *cunoașterea prin excelență.* Dar în măsura în care autorul *Criticii rațiunii pure* admite că prin ideile ei rațiunea tinde în mod natural spre necondiționat și absolut, el nu va tăgădui nici existențe, nici interesul reprezentărilor cu privire la transcendent. Filosofia critică a cunoașterii contestă, așadar, posibilitatea metafizicii transcendente ca știință, și nu posibilitatea, semnificația sau valoarea spirituală a construcțiilor metafizice. În măsura în care distinge net metafizica de știință și nu afirmă posibilitatea unei cunoașteri cu valoare obiectivă a transcendentului, Blaga nu contestă, prin urmare, concluziile analizei kantiene. Dar în măsura în care el apropie filosofia kantiană de pozitivism și sugerează că tendința inevitabilă a minții noastre de a plăsmui reprezentări inevitabil subiective asupra transcendentului trebuie apărată și legitimată împotriva lui Kant, Blaga nu îi va face dreptate autorului *Criticii rațiunii pure.* Nu realitatea și semnificația spirituală a aspira-

ţiilor metafizice ale omului este pusă la îndoială de Kant, ci calificarea rezultatelor acestei năzuinţe drept *cunoaştere*. Utilizarea esenţial diferită a cuvântului *cunoaştere* de către cei doi autori poate crea aparenţa unui dezacord de fond acolo unde deosebirile sunt mai mult de ordin terminologic.

Tendinţa lui Blaga de a-şi delimita propria sa poziţie prin confruntare cu filosofia cunoaşterii a lui Kant poate fi mai bine înţeleasă dacă schimbăm planul analizei, ieşind din orizontul strict epistemologic. Mai întâi, refuzul lui Kant de a aplica termenul *cunoaştere* unor reprezentări subiective asupra absolutului şi insistenţa lui Blaga de a califica aceste reprezentări drept forma cea mai înaltă a cunoaşterii relevă un conflict profund al valorizărilor. Recunoaştem, aici, conflictul dintre spiritul obiectivist, universalist şi raţionalist al epocii luminilor, şi orientările pronunţat antiuniversaliste şi antiintelectualiste ce s-au dezvoltat, ca reacţie faţă de acest spirit, în filosofia europeană, începând de la sfârşitul secolului trecut. Sistemul lui Blaga poate fi socotit drept expresia exemplară a acesteia din urmă orientări în cultura filosofică românească. Este, cred, în cel mai înalt grad semnificativ în acest sens, că pentru spiritele universaliste, pentru Kant şi toţi cei care au cultivat mai târziu tradiţia criticistă, determinările etnice locale şi temporale sunt situate în afara orizontului de preocupări al filosofiei teoretice, în sfera antropologiei şi psihologiei empirice. Filosofia îşi limitează în mod deliberat perimetrul analizelor ei la *forme pure*, universale şi atemporale. Dimpotrivă, noţiuni cum sunt stil, matrice stilistică, categorii stilistic-abisale, elemente centrale în armătura conceptuală a sistemului lui Blaga, dau expresie tendinţei de a conferi demnitate şi semnificaţie filosofică etnicului şi iraţionalului. Confruntarea lui Blaga cu filosofia cunoaşterii a lui Kant poate fi însă considerată şi pe un alt plan decât cel al tensiunii perene dintre tendinţele universaliste şi etniciste ale spiritului. Este în esenţă confruntarea dintre două modalităţi de a gândi şi de a înţelege obiectivitatea şi autonomia ştiinţei teoretice a naturii.

Kant a socotit că ştiinţa modernă a naturii, a cărei întruchipare exemplară era pentru ei fizica newtoniană, a apărut

și se va dezvolta pe mai departe într-un cadru fixat o dată pentru totdeauna de ceea ce el socotea a fi componenta pură a cunoașterii noastre, de intuițiile pure ale sensibilității și de categoriile și principiile intelectului pur. Kant le va caracteriza drept condiții universale, imuabile, care ne sunt date prin natura facultăților noastre, drept condiții ale oricărei cunoașteri posibile a naturii[239].

Dacă există o istorie în timp, o dezvoltare evolutivă a științei naturii, ea este determinată exclusiv de extinderea continuă a experienței noastre. Formele *a priori* ale sensibilității și intelectului, forme ce fac posibilă orice experiență în genere, sunt situate de Kant deasupra și în afara oricărei istorii și sunt calificate, tocmai în acest sens, drept *pure*[240].

Raportându-se continuu la punctul de vedere al lui Kant cu privire la cadrele *a priori* ce fac posibilă orice cunoaștere prin experiență, Blaga va insista asupra deosebirii dintre determinări externe, imuabile și determinări istorice, culturale ale cunoașterii științifice. Acestea din urmă, numite de Blaga *categorii stilistic-abisale,* categorii ce orientează creația teoretică în știință, ba chiar și organizarea și clasificarea datelor observației, sunt variabile de la un tip istoric de cultură la altul. Acțiunea lor modelatoare generează deosebiri semnificative în ceea ce privește țelurile și orientarea științei în marile culturi istorice. Putem, așadar, distinge tipuri istorice de știință, ce corespund categoriilor stilistic-abisale care disting o cultură de alta și conferă fiecăreia o configurație unică și irepetabilă. În *Știință și creație*, Blaga va distinge din aceas-

---

[239] „Dar dacă orice cunoaștere a noastră începe cu experiența aceasta nu înseamnă că ea provine întreagă din experiență. Căci s-ar putea prea bine ca tocmai cunoașterea noastră prin experiență să fie un *compositum* de ceea ce primim noi prin impresii a ceea ce facultatea noastră proprie de cunoaștere (nefiind provocată decât de impresii sensibile) produce din ea însăși, adaos pe care noi nu îl distingem de acea materie primă mai înainte ca un lung exercițiu să ne fi făcut atenți asupra-i și abili de a-l separa." (*Critica rațiunii pure*, p. 42.)

[240] „Nu numai că am străbătut țara intelectului pur și am cercetat cu grijă fiecare din părțile ei, ci am și măsurat-o și am determinat în ea fiecărui lucru locul său. Dar această țară este o insultă, pe care natura însăși a închis-o în hotare imutabile". (*Ibidem*, p. 243.)

tă perspectivă culturile sumero-babiloneană, greacă, indică, arabă și europeană. Fără îndoială că ceea ce rămâne mai viu și actual în asemenea considerații nu sunt periodizările ca atare, prin care Blaga urmează și continuă preocupări ce au căpătat un mare prestigiu în era interbelică, în primul rând datorită puternicului ecou al operei lui Oswald Spengler, ci teama determinării istorice, culturale a gândirii științifice.

Dezvoltarea acestei teme reprezintă un alt teren al confruntării lui Blaga cu filosofia critică a cunoașterii lui Kant: „Ceea ce criticismul kantian, dar și oricare alt criticism derivat n-a observat este că știința nu este structurată numai de categoriile conștiinței, prin care se organizează datele simțurilor, ci și de o garnitură de categorii mai adânci, mai secrete, de natură *stilistică*. Ca să fim preciși: știința are fără îndoială porțiuni care se supun categoriilor, pe care cu o anumită îngăduință le vom numi kantiene. Dar știința, întrucât aspiră la – și încearcă 'revelarea' de mistere, prin construcții schematic conceptuale, se supune și categoriilor *stilistice*. Știința are deci o structură mult mai complexă decât și-a imaginat-o Kant și toți aceia l-au urmat prin concepții asemănătoare sau derivate"[241]. Fără îndoială că toate construcțiile teoretice ale științei orientate și modelate de imperativele specifice ale matricii stilistice proprii unei anumite culturi sunt supuse controlului experienței. Blaga nu contestă, așadar, ci recuperează, dintr-o altă perspectivă, ideea obiectivității și autonomiei științei teoretice. Teza determinării culturale a științei teoretice, așa cum a fost ea schițată de Blaga în *Știință și creație*, va cunoaște dezvoltări și aprofundări semnificative în opera unor importanți istorici ai științei din secolul nostru, de la Alexandru Koyré la Gerald Holton și Thomas Kuhn[242]. Dacă ar fi avut șansa să cunoască opera unor asemenea autori, Blaga ar fi trăit satisfacția de a se simți confirmat în

---

[241] L. Blaga, *Știință și creație*, *Op. cit.*, p. 164.

[242] „Pentru susținerea acestei afirmații, în primul rând cu referire la opera istoriografică a lui Alexandre Koyré, vezi M. Flonta, *Are cunoașterea științifică o istorie? Răspunsul lui Lucian Blaga*, în *Cunoaștere și acțiune. Profiluri de gânditori români*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1986.

unele din intuițiile care au susținut confruntarea sa cu filosofia critică a cunoașterii și științei a lui Immanuel Kant.

Prestigiul excepțional al operei lui Kant, în primul rând al filosofiei sale teoretice, în lumea filosofică românească este pus în evidență de înclinația unor autori reprezentativi de a-și raporta în mod constant și subliniat propriile inițiative la criticismul kantian. Ei au preferat să meargă pe propriul lor drum crezând, totodată, sau dorind să lase impresia că îl au alături pe Kant. Voi ilustra această înclinație prin unele considerații asupra raportării la Kant a lui Constantin Rădulescu Motru și a lui Constantin Noica.

Substratul unor asemenea situări ar putea fi exprimat astfel: mai bine alături de Kant decât împotriva lui Kant. Iar concluzia analizelor ce urmează ar putea fi următoarea: există o varietate de demersuri filosofice în care nu-l poți avea pe Kant de partea ta.

Mă voi referi mai întâi la cartea lui Constantin Rădulescu Motru *Elemente de metafizică pe baza filosofiei kantiene*. Prima ediție apare în 1912, iar noua ediție, cea definitivă, datează din 1928. Pasul pregătitor al discuției va fi o încercare de a schița un cadru mai general de mentalități, reprezentări și opțiuni ce ne poate orienta în identificarea acelei interogații filosofice ce constituie nucleul problematic al lucrării.

Motru s-a format și a trăit într-o atmosferă intelectuală marcată de ascensiunea rapidă a prestigiului intelectual al științei. El a fost elevul lui Wilhelm Wundt și, pe urmele mentorului său, unul dintre cei ce s-au străduit să introducă noua psihologie de orientare științifică în lumea noastră universitară. Fără îndoială că Motru s-a perceput pe sine în același timp ca filosof și ca om de știință. Relația dintre filosofie și știința pozitivă i s-a impus ca o problemă vitală. Interpretarea ortodoxă a filosofiei teoretice a lui Kant ca analiză transcendentală, adică analiză a condițiilor ce fac posibilă orice cunoaștere bazată pe experiență, delimita strict domeniile și competențele filosofiei și științei. Ca cercetare a formelor pure ce fac posibilă experiența în genere, filosofia transcendentală se mișcă pe un plan cu totul diferit de cel al cunoaș-

terii științifice. Din această perspectivă, construcția filosofică nu va fi în nici un fel afectată de extinderea și adâncimea cunoștințelor pozitive. Personalitate impregnată de mentalitatea științifică a vremii, Motru nu a putut accepta însă ca filosofiei să-i fie refuzată în principiu șansa unei comunicări depline cu știința, a acelei comunicări în care filosoful valorifică progresele cunoașterii specializate pentru a propune noi probleme și noi soluții problemelor sale. În opoziție cu kantienii, el a socotit că filosofia este în primul rând cunoaștere, și anume forma cea mai înaltă a cunoașterii noastre despre lume. Motru se exprimă clar, fără echivoc și în mod repetat în acest sens. Metafizica este o știință în înțelesul deplin al cuvântului, o știință ce stă deasupra științelor naturii și a științei minții oferindu-ne o cunoaștere „mai completă și mai puțin relativă despre lume" decât științele. „Metafizica ridică deasupra cunoștințelor speciale o cunoștință unitară superioară, înăuntrul căreia adevărurile vechi apar într-o altă ordine și într-o altă lumină"[243]. Metafizica este o cunoaștere a absolutului care depășește rezultatele științelor speciale, sprijinindu-se, totodată, pe ceea ce se cunoaște prin aplicarea metodelor acestora"[244]. Angajarea față de asemenea reprezentări nu-l individualizează pe Motru ca gânditor; mai degrabă, îl integrează într-o mișcare de idei influentă la sfârșitul secolului trecut în gândirea europeană, al cărui concept al filosofiei a fost fixat prin expresia *metafizica inductivă*. Binecunoscutul și atât de influentul Wilhelm Wundt, maestrul lui Motru, va determina astfel conceptul filosofiei în lucrarea, mult citită pe atunci, *Introducerea în filosofie*, a cărei primă ediție apare în 1901: „Filosofia este știința generală care unifică într-un sistem necontradictoriu cunoștințele mijlocite de științele particulare și reduce metodele și presupozițiile generale ale cunoașterii folosite de știință la principiile ei"[245].

---

[243] C. Rădulescu Motru, *Personalismul energetic și alte scrieri*, Editura Eminescu, București, 1984, p. 394.

[244] Vezi *Op. cit.*, îndeosebi pp. 397-399.

[245] W. Wundt, *Einleitung in die Philosophie*, fünfte Auflage, Verlag von Wilhelm Engelmann, Leipzig, 1909, p. 19.

Motru nu pretinde, este adevărat, că metafizica, înțeleasă în acest fel, ca știință, ar fi deja constituită. El este însă convins că acest proiect e perfect realizabil. Mai mult, Motru formulează în cartea la care ne referim prima schiță a unui sistem propriu de metafizică inductivă. Acest sistem reprezintă o încercare de unificare a universului material și a universului conștiinței pe baza conceptului energiei[246]. Metafizica lui Motru este, fără îndoială, o variantă a ceea ce am putea numi *filosofia științifică*.

Ne putem întreba care sunt temeiurile atașamentului ferm al lui Motru față de ideea că filosofia este cunoașterea cea mai completă și cea mai puțin relativă despre lume. Cred că răspunsurile vor trebui căutate în acel plan în care se întâlnesc și se armonizează motive ce plutesc în atmosfera culturală a epocii și în mediul intelectual care a modelat gândirea lui Motru cu aspirații și tendințe ce dau contur unei personalități distincte. Ca și multe alte minți ale vremii, filosoful român situa cunoașterea obiectivă în vârful ierarhiei valorilor. Excelența filosofiei nu putea fi despărțită, pentru el, de calitatea ei de cunoaștere. Iată de ce demnitatea filosofiei nu ar fi putut fi mai bine pusă în lumină decât prin înțelegerea ei drept o continuare și dezvoltare a acelei opere de cunoaștere pe care o înfăptuiesc științele. Cunoașterea cea mai înaltă despre lume, cea mai completă și mai puțin relativă, va oferi desigur cea mai deplină satisfacție nevoii noastre de a înțelege. Dar nu numai atât. Motru era însuflețit în eforturile sale speculative de convingerea că un spirit și o cultură ce năzuiesc în aceeași măsură spre adevăr și spre bine nu-și vor găsi împlinirea decât atunci când aspirațiile spre desăvârșirea individuală și solidaritate umană vor putea fi întemeiate printr-o cunoaștere cu valoare obiectivă. Cunoașterea metafizică, cunoașterea absolutului ne este neapărat

---

[246] „În adevăr, ultimele concluzii ale științei sfarmă vechile bariere pe care gândirea le ridicase până acum între lumea științei și lumea din afară, a materiei... Ultimele concluzii ale științei asupra realității universului spun că această realitate consistă în raportul constant dintre diferitele forme de energie“ (*Op. cit.*, p. 477).

necesară și e de neînlocuit, deoarece ea reprezintă singura cunoaștere care ne-ar îngădui o întemeiere obiectivă a valorilor. Insuficiența filosofiei critice este astfel, în ochii lui Motru, una dublă. Pe de o parte, metafizica în înțelegerea ei kantiană refuză filosofiei calitatea de cunoaștere despre lume, izolând-o de știință în măsura în care efortul filosofiei nu reprezintă o continuare a efortului științific spre extinderea și adâncirea cunoașterii obiective. Pe de altă parte, o filosofie ce suspendă în mod programatic orice efort de întemeiere prin cunoaștere a valorilor vieții nu răspundea aspirațiilor unei personalități cum a fost cea a autorului nostru. Motru gândea că statutul de valoare supremă a cunoașterii obiective nu poate fi asigurat decât dacă se probează capacitatea ei de a susține, de a întemeia valorile superioare ale vieții și de a oferi o bază rațională speranței în triumful lor final. Convingerea filosofului ar putea fi calificată drept o expresie particulară, cu subliniate accente personale, a optimismului istoric al vremii.

Motru s-a format și a lucrat, totodată, într-o ambianță filosofică puternic impregnată de kantianism. El nu putea să nu-și dea seama că încercările sale în metafizică sunt din cele ce cad sub cenzura severelor interdicții kantiene. Cu toate acestea, filosoful român nu a redeschis procesul intentat de Kant metafizicii. Altfel spus, Motru nu a încercat o revizuire a verdictului kantian de condamnare a metafizicii în ipostaza ei de pretinsă cunoaștere a absolutului printr-o confruntare frontală cu analizele și concluziile *Criticii rațiunii pure*. Probabil că miza unei asemenea confruntări i s-a părut prea mare. Motru suspendă pur și simplu interdicțiile kantiene. Aparent, el își sprijină construcția metafizică pe filosofia kantiană, așa cum sugerează chiar titlul cărții sale. În realitate, proiectul său metafizic, ca și orice proiect de metafizică inductivă, nu se poate legitima decât printr-o ruptură cu filosofia critică a cunoașterii.

Voi încerca să susțin și să dezvolt această concluzie printr-o reconstituire foarte sumară și schematică a demersului care îl conduce pe Motru la conturarea problemei cărții sale.

Punctul de plecare al lucrării îl constituie într-adevăr o temă a *Criticii rațiunii pure* și semnalarea a ceea ce autorul numește „insuficiența filosofiei kantiene". Kant explica necesitatea și universalitatea adevărurilor științei prin sinteza pe care o înfăptuiește apercepția pură, ca determinare a conștiinței în genere. Sinteza devine posibilă datorită acelei identități a eului sau a conștiinței de sine pe care o desemnează termenul *apercepție*. Or, Kant postulează pur și simplu o asemenea identitate cu referire la *apercepție*, ca determinare a unei pretinse conștiințe în genere. În realitate, susține Motru, această identitate, dacă există, va trebui să aibă o bază psihologică, empirică. Motru părăsește astfel planul filosofiei transcendentale întreprinzând o examinare și o critică a conceptelor filosofiei kantiene pe terenul psihologiei empirice. „Dacă identitatea conștiinței, constatată prin introspecție, nu este una și aceeași cu identitatea postulată de matematică, și aceasta este părerea tuturor oamenilor de știință, atunci insuficiența filosofiei kantiene devine clară pentru oricine". Admițând că există în genere o unitate a conștiinței, continuă argumentarea lui Motru, ea nu poate fi decât una relativă, empirică. „Atunci organizarea impresiunilor venite prin simțuri nu se realizează prin mijlocirea unei speciale funcțiuni de unitate sintetică *a priori*, ci se se realizează prin mijlocirea obișnuitelor funcții sufletești care își au rădăcinile lor întinse până în viața organică a corpului, cu a cărui unitate se aseamănă și unitatea conștiinței. Cu alte cuvinte, deodată cu tăgăduirea identității numerice a eului, se zdruncină și teoria unității sintetice *a priori*, teoria centrală a întregului sistem kantian"[247]. Dacă acceptăm că bazele unei filosofii de orientare transcendentală pot fi examinate și criticate din perspectiva cunoașterii pozitive, atunci rezultă că întemeierea posibilității unei cunoașteri cu valoare universală și necesară pe identitatea conștiinței ar fi rămas, după Kant, o problemă deschisă. Motru ajunge astfel la ceea ce constituie punctul de plecare al propriei sale construcții. „Constituirea științei se

---

[247] *Op. cit.*, p. 440.

face, la el, (la Kant — n.m., M.F.) numai pe baza conștiinței în genere, care este o conștiință formală, și nu pe baza conștiinței reale omenești, care este o conștiință individuală. Marea problemă pentru noi este să înțelegem știința pe baza conștiinței din urmă, conștiința individuală, iar nu pe baza conștiinței în genere"[248]. Contestând în principiu legitimitatea unei abordări transcendentale a explicației posibilității științei, Motru vorbește de „eliminarea eroarei din psihologia lui Hume și Kant"[249], și caracterizează în mod surprinzător ceea ce numește renunțarea din perspectivă kantiană „la cercetarea științifică deasupra originei și evoluției conștiinței" drept o „renunțare tacită"[250].

Aceasta este o afirmație surprinzătoare, deoarece, așa cum se știe, Kant a distins în mod programatic problemele filosofiei transcendentale de cele ale științei empirice. Renunțarea la cercetarea „originei și evoluției" într-o filosofie de orientare transcendentală este întotdeauna una explicită. Filosoful român credea că progresele pe care le-a făcut psihologia de la Kant încoace ar crea premisele rezolvării problemei sale pe baza datelor cunoașterii pozitive. Sistemul său de metafizică inductivă este constituit cu intenția declarată de a oferi o nouă explicație identității conștiinței și, prin aceasta, o nouă bază pentru rezolvarea problemei lui Kant[251]. Motru are în vedere, probabil, tocmai această intenție când își caracterizează, în prefața primei ediții, lucrarea drept „îndrăzneață" și scrie, apoi, în prefața ediției definitive din 1928, că ideile pe care le propune sunt legate „prin origină și tendință de filosofia kantiană".

Liniile mari și structura de rezistență ale edificiului metafizicii inductive a lui Motru pot fi redate în puține cuvinte. Postulatele care susțin acest edificiu sunt principiul determi-

---

[248] Vezi *Op. cit.*, p. 459.

[249] *Ibidem*, p. 463.

[250] *Ibidem*, p. 466.

[251] „Soluția identității este soluția care se deduce logicește din ultimele concluzii ale științei și care dă, în același timp, și ipoteza cea mai luminoasă pentru explicarea faptelor experienței" (*Op. cit.*, p. 477).

nismului și cel al identității conștiinței cu realitatea universului natural. Această identitate stă pentru Motru în natura energetică a conștiinței și a universului natural. Unitatea energetică a universului este caracterizată drept o idee „întemeiată științific". Identitatea cu sine a eului exprimă „identitatea condiționării acestui eu în mediul vieții, condiționare care cuprinde întreg universul"[252]. Filosoful român formulează „ipoteza identității dintre unitatea conștiinței și unitatea energiei universale". Cuvântul *ipoteză* este utilizat în mod deliberat pentru a sugera că este vorba de o teză metafizică ce ar fi susținută inductiv prin raportare la datele cunoașterii pozitive. Motru precizează că „în cadrul perspectivei metafizicii pe care o schițează deosebirea dintre conștiință și universul natural nu mai este o deosebire de natură", ci de „punct de vedere"[253].

Ce înseamnă însă pentru Motru construcția până la vârf a edificiului unui sistem de metafizică transcendentă, care pretinde că se sprijină pe datele cunoașterii pozitive? Dacă considerațiile de mai sus cu privire la rosturile și țelurile metafizicii în concepția lui Motru se confirmă, atunci încoronarea efortului metafizic va fi întemeierea prin cunoaștere a valorilor vieții. Aici intervine opțiunea autorului personalismului energetic: valoarea supremă a vieții este personalitatea. Problema este însă de a da o întemeiere „obiectivă" acestei opțiuni libere. În acest scop, Motru mai are nevoie în afara postulatului determinismului și a monismului psihofizic de încă un postulat, postulatul evoluției universale. Personalitatea indică direcția finală a evoluției realității, fiind caracterizată ca „produsul necesar al evoluției realității"[254]. Persona-

---

252 *Op. cit.*, p. 479.

253 Idem, p. 480. „Văzute pe suprafața externă a realității, toate fenomenele sunt manifestări fizice, iar aceleași fenomene, văzute de dinăuntru, sunt manifestări de conștiință. Energia fizică și conștiința sunt doar două aspecte ale uneia și aceleiași realități." (*Ibidem*, p. 497.)

254 „În suma totală a energiei — dacă prin energie voim să înțelegem realitatea — nu sunt posibile, pentru evoluție, decât anumite corelații, și între acestea un singur tip de structură sufletească: personalitatea care indică direcția totală a evoluției. Realitatea, întrucât se concepe ca energie care

lismul energetic – punctul de vedere că personalitatea reprezintă direcția evoluției universului – ne apare astfel ca o încercare de a da întemeiere pozitivă, științifică, credinței în triumful valorilor superioare ale vieții. „Precum din haosul nebuloaselor primitive au ieșit corpurile pe care le vedem pe cer, corpuri a căror mișcare se identifică cu cele mai perfecte linii geometrice... tot astfel din veșnicile transformări organice, pe care le vedem pe pământ, vor ieși la urmă ființe dotate cu caracterele unei personalități armonice“[255]. Tocmai speranța de a întemeia enunțuri despre finalitatea universului ca întreg pornind de la rezultatele cunoașterii obiective, de tip științific, explică, credem, atracția irezistibilă pe care a exercitat-o odată ideea unei metafizici inductive asupra unor gânditori cu mentalitate științifică, cum a fost și Constantin Rădulescu Motru.

La capătul acestei încercări de a pune în evidență problema cărții lui Motru se poate conchide că titlul ei este înșelător. Sistemul metafizic schițat în această lucrare nu a fost construit, cum am văzut, pe fundamentele filosofice critice, ci, dimpotrivă, printr-o desprindere clară de principiile și concluziile esențiale ale filosofiei kantiene. Proiectul metafizicii inductive nu poate fi asumat fără a ieși din cadrele criticismului. Demersul lui Motru este mai degrabă un exemplar pentru o anumită modalitate și motivație a ieșirii din cercul filosofiei transcendentale. Sensibilitatea pentru această motivație nu s-a pierdut până în zilele noastre. Dincolo însă de înțelegerea pentru un asemenea demers, rămâne adevărul că Motru nu a fost un kantian, nici chiar în sensul cel mai liberal al termenului. *Elemente de metafizică pe baza filosofiei kantiane* nu reprezintă o „completare a filosofiei lui Kant“, cum o spune chiar autorul[256], decât în sensul că în lucrare se caută o nouă explicație a identității conștiinței și, pe această bază, a posibilității științei, adică a problemei care a primit o

---

evoluează, își confundă evoluția sa cu procesul de formațiune a personalității, în care se rezumă toate corelațiunile organice: realitatea este un personalism energetic.“ (*Op.cit.*, p. 509.)

[255] Idem, p. 511.

[256] *Ibidem*, p. 483.

formulare clasică în opera lui Kant. Dar această explicație va fi căutată pe cu totul alte baze și într-o cu totul altă direcție decât în *Critica rațiunii pure*. Nu poate fi, prin urmare, vorba de o „completare" în sensul curent al acestei expresii. Cu greu s-ar putea tăgădui că în acea ambianță de gândire în care s-au înfiripat încercările constructive ale lui Motru ideea unei metafizici inductive exercita o mare putere de atracție. Iar prelungirea cunoașterii pozitive într-o viziune asupra totalității rămâne până astăzi o excitantă experiență intelectuală. Toți cei care cred că sentința pronunțată de Kant împotriva oricărei pretenții de cunoaștere a absolutului nu poate fi pusă în discuție fără o redeschidere a procesului, pe temeiul producerii unor noi probe și mărturii, vor păși însă pe altă cale decât cea pe care a ales-o Constantin Rădulescu Motru.

Constantin Noica și-a făcut ucenicia filosofică studiind *Critica rațiunii pure*. Prima lui scriere, *Problema lucrului în sine la Kant*, reprezintă, îndeosebi prin acuitatea interogațiilor și problematizării, o piesă cu totul promițătoare de cercetare kantiană. Prezentând și discutând critic punctele de vedere ale unora dintre mai cunoscuții exegeți ai *Criticii rațiunii pure*, Noica schițează noi ipoteze interpretative. Discuția se desfășoară în cadrele problematicii *Criticii*. Autorul se străduiește să stabilească premisele și obiectivele fundamentale ale proiectului critic și semnalează, din această perspectivă, ceea ce socotește că ar fi inconsecvențe și contradicții ale sistemului kantian[257]. Punctul de sprijin al analizei îl constituie permanent „spiritul criticismului kantian". Noica va continua să se intereseze de Kant, în acest spirit, în alte lucrări de tinerețe[258]. Firul acestor preocupări se rupe o dată ce Noica va ajunge în posesia propriilor sale idei și

[257] „ După ce a pus la începutul sistemului său lucrul în sine, Kant face, el cel dintâi, greșeala, după câte se pare, de a se întreba dacă-l poate cunoaște. Așadar, după ce a arătat că lucrul în sine duce la aparența sensibilă, acum se întreabă dacă nu cumva aparența sensibilă duce la lucrul în sine... La Kant sunt două lucruri în sine: unul pe care îl pune și altul pe care îl caută. Cel pe care-l caută, nu-l găsește. Cel pe care-l pune, e inutil să-l caute." (C. Noica, *Concepte deschise în istoria filosofiei la Descartes, Leibniz și Kant*, Editura Humanitas, București, 1995, p. 197.)

[258] Se cuvin a fi menționate, în primul rând, *introducerea* la traducerea

proiecte. Criticismul kantian este examinat din cu totul altă perspectivă și cu alte intenții în perioada când a fost scrisă a doua parte a *Devenirii întru ființă*. Noica examinează acum *Critica rațiunii pure* din punctul de vedere caracteristic acelor autori care au propria lor viziune asupra filosofiei și propun o construcție filosofică proprie. Kant nu ar fi înțeles ceea ce a făcut sau ar fi dat ceva diferit de ceea ce intenționa să facă.

Devenirea întru ființă propune o ontologie. Autorul ei va schița acum o variantă a interpretării ontologice a *Criticii rațiunii pure*, a cărei idee de bază ar putea fi formulată astfel: filosofia transcendentală, așa cum a fost dezvoltată ea de către Kant, în opera sa capitală, nu este, cum s-a spus adesea, o teorie a cunoașterii, ci o nouă ontologie. În această întreprindere de reinterpretare, Noica va porni de la interpretarea lui Heidegger despre care va spune că arată „fața mai adâncă a criticismului kantian cu trecerea acestuia de la epistemologie la ontologie"[259]. Punctul de plecare al argumentării lui Noica îl constituie întrebarea ce înțelege Kant prin *metafizică*. Mai precis, întrebarea este dacă autorul *Criticii* pretindea că a dat o nouă metafizică sau respingea pur și simplu pretenția tradițională a metafizicii de a reprezenta o știință sau chiar știința prin excelență. „La capătul *Logicii* sale din 1800, Kant scria că metafizica este adevărată filosofie, filosofia unică. Dar unui contemporan sau biograf al său de mai târziu, Borowski, îi declarase că satirele lui Erasm au făcut mai mult bine umanității decât toate metafizicile la un loc. La fel, un comentator de toată însemnătatea, Alois Riehl, putea spune despre *Critica rațiunii pure*, operă pe care Kant o numește statornic 'Critica' însăși, cum că afirmă metafizicul și neagă metafizica. Iar Riehl avea dreptate dacă 'metafizica' are înțelesul pe

disertației din 1770, *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, precum și *Două introduceri și o trecere spre idealism* care precede traducerea primei introduceri la *Critica facultății de judecare*.

[259] C. Noica, *Kant și metafizica, după interpretarea lui Heidegger*, în *Immanuel Kant, 200 de ani de la apariția Criticii rațiunii pure*, Editura Academiei, București, 1982, p. 146.

care i-l dădea Kant..."[260] Se contrazice, oare, Kant, în pronunțările sale asupra *metafizicii* așa cum pare să sugereze acest pasaj? Să examinăm lucrurile mai de aproape. Kant a distins întotdeauna în mod clar între metafizica vremii, *metafizica* raționalismului clasic, în particular a școlii wolfiene, pe care a calificat-o drept *dogmatică*, adică sprijinită pe supoziții ce nu rezistă unei examinări critice a limitelor facultăților noastre de cunoaștere, prin urmare a întinderii cunoașterii cu valoare obiectivă, și *metafizica* ca un alt nume pentru propria filosofie transcendentală. El a caracterizat filosofia sa teoretică — cercetarea critică a întregii noastre cunoașteri *a priori*, independente de experiență — drept o reformă a metafizicii, o reformă ce ar fi arătat pentru prima dată cum și în ce sens este posibilă metafizica în calitate de știință. Kant s-a exprimat în această privință în mod repetat și într-un mod cu totul lipsit de echivoc. În *Logica generală,* un text pregătit pentru tipar de G.B. Jäsche, tânăr privat-docent în filosofie de la Universitatea din Königsberg, pe baza însemnărilor făcute de Kant pentru cursurile sale, se afirmă că prima întrebare a filosofiei este „Ce pot să știu?" și se precizează că la această întrebare răspunde *metafizica*[261]. Metafizica este, așadar, filosofia transcendentală. Iar în *Prolegomene*, o scriere destinată tocmai unei mai bune clarificări a conținutului *Criticii*, Kant subliniază că obiectul metafizicii îl constituie *rațiunea pură*, adică întreaga noastră cunoaștere independentă de experiență ce face posibilă experiența. Propozițiile metafizicii sunt propozițiile sintetice *a priori*[262]. Toate aceste afirmații sunt în deplin acord cu precizări pe care le întâlnim în textul *Criticii rațiunii pure*. Numind „critica rațiunii pure" un tribunal ce

[260] C. Noica, *Kant și metafizica, după interpretarea lui Heidegger*, p. 143.

[261] Vezi Immanuel Kant, *Logica generală*, traducere de Al. Surdu, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1985, p. 78.

[262] Idem, *Prolegomene* la orice metafizică *viitoare care se va putea înfățișa ca știință*, traducere de M. Flonta și Th. Kleininger, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1987, pp. 185-186, ediție nouă, Editura All, București, 1996, pp. 184-185.

poate garanta „pretențiile legitime“ ale unei cunoașteri independente de experiență și respingând „uzurpările neîntemeiate ce pot avea loc în numele unei asemenea pretenții (se are în vedere, desigur, metafizica dogmatică), Kant continua astfel: „Dar prin aceasta (prin critica rațiunii pure – n.m., M.F.) eu înțeleg nu o critică a cărților și sistemelor, ci a capacității rațiunii în genere cu privire la toate cunoașterile la care poate năzui *independent de orice experiență*, prin urmare rezolvarea problemei posibilității sau imposibilității unei metafizici în genere și determinarea atât a izvoarelor, cât și a sferei și limitelor ei, toate acestea din principii. Am apucat pe acest drum, singurul care rămăsese, să mă măgulesc că, urmându-l, am înlăturat toate rătăcirile care până acum dezbinaseră rațiunea cu sine însăși în folosirea ei în afara experienței“[263]. Concepută în acest fel, drept critică a rațiunii pure, metafizica devine pentru prima dată o știință. Kant opune tot timpul *metafizica*, în această înțelegere, *metafizicii* pe care o numește *dogmatică*, ale cărei pretenții de a reprezenta cunoașterea unei realități transcendente nu pot fi susținute în fața tribunalului pe care îl instituie o critică sistematică a cunoașterii noastre independente de experiență. „Critica rațiunii pure duce deci în cele din urmă în mod necesar la știință ; folosirea ei dogmatică, fără critică, duce dimpotrivă la asertiuni neîntemeiate, cărora li se pot opune altele tot atât de verosimile prin urmare la *septicism*“[264]. În sfârșit, în unul din capitolele finale ale cărții intitulat *Arhitectonica rațiunii pure*, numind *filosofie pură* „o cunoaștere din rațiune pură“, Kant scrie: „Filosofia rațiunii pure este sau o *propedeutică* care studiază facultatea rațiunii sub raportul oricărei cunoașteri pure *a priori* și se numește *critică* sau, în al doilea rând, sistemul rațiunii pure, (știință) întreaga (atât cea adevărată, cât și cea aparentă) cunoaștere filosofică din rațiune pură în înlănțuire sistematică, și se numește *metafizică*...“[265].

---

263 *Critica rațiunii pure*, p. 13.
264 Idem, p. 57.
265 *Ibidem*, p. 623.

Dacă pentru Kant metafizica este știința ca sistem al rațiunii pure și numai ca sistem al rațiunii pure, atunci ce sens mai poate avea discuția dacă *Critica rațiunii pure* ne oferă o metafizică sau o teorie a cunoașterii? Metafizica și teoria cunoașterii sunt la Kant tot una atât timp cât problema teoriei cunoașterii este cea a posibilității, întinderii și limitelor unei cunoașteri prin rațiunea pură.

Noica insistă asupra faptului că formele *a priori*, în calitate de condiții ale posibilității existenței, sunt constitutive experienței. Experiența, lumea fenomenelor, lumea noastră, ia naștere, așadar, prin intervenția formelor *a priori* ale unei conștiințe în genere. „Lumea" în această accepție poate fi caracterizată drept un produs al conștiinței în genere. În cuvintele lui Noica „...conștiința nu este o oglindă care să reflecteze lumea, cu formele și structurile ei date ; este un *laborator* în care se prelucrează datele lumii sau în care datele primite de conștiință în genere devin lume. Căci orice conștiință este receptivă de material, dar activă în ce privește formele după Kant. Că formele puse de ea nu sunt în lucruri? Dar lucrurile n-ar fi lucruri fără aceste forme. De aceea înțelesul lui 'este' îl dă 'cum e cu putință ce este' regresiunea în transcendental ca înspre temei... Lumea a trecut printr-un laborator spre a deveni lume"[266]. Pentru a reduce lucrurile la expresia lor cea mai simplă : dacă prin *lume* înțelegem totalitatea fenomenelor, atunci se va putea spune că pentru Kant conștiința în genere constituie *lumea*. Filosofia transcendentală, adică *metafizica* în sensul lui Kant, reprezintă sistemul formelor *a priori* proprii conștiinței în genere, forme constitutive ale lumii. Există însă vreun temei pentru a spune că filosofia transcendentală sau metafizica nu ar avea nimic de a face cu teoria cunoașterii așa cum încearcă să argumenteze Noica, urmându-l în această privință pe Heidegger? Considerațiile de mai sus ne conduc la concluzia că un asemenea temei nu există, cel puțin atât timp cât admitem că orice interpretare a sensului filosofiei transcendentale la Kant trebuie să

---

266 C. Noica, *Op. cit.*, p. 145.

fie sprijinită pe texte relevante ale autorului *Criticii rațiunii pure*. Potrivit spiritului și literei acestor texte, filosofia transcendentală, ca știință a formelor pure, *a priori*, ce fac posibilă experiența, adică ca teorie a cunoașterii, este tot una cu metafizica. A opune filosofia transcendentală, ca metafizică, filosofiei transcendentale ca teorie a cunoașterii nu înseamnă, așadar, „a-i face dreptate lui Kant". A spune că la Kant transcendentalul „trebuie și el înțeles ontologic"[267] nu poate avea alt sens decât a indica prin această formulare rolul formelor *a priori* ale sensibilității și intelectului în constituirea lumii fenomenelor, recunoaștere ce este în deplină armonie cu înțelegerea filosofiei transcendentale ca teorie a cunoașterii. O interpretare sau alta a semnificației *lucrului în sine* kantian nu poate schimba lucrurile din acest punct de vedere. Nu îmi este clar ce perspective ar putea deschide în această privință apelul la distincția pe care o făcea Heidegger între „ceea ce a spus Kant" și „ceea ce a vroit el să spună"[268].

În spiritul lui Kant se poate vorbi de *lume* doar în două sensuri. În primul sens, *lumea* este lumea fenomenelor, lumea experienței noastre, lumea în care trăim. Aceasta este lumea pe care o explorează cunoașterea comună și științele. Filosoful se interesează însă de *lume* în alt sens, în speță de lume ca ansamblul formelor *a priori* ce fac posibilă cunoașterea prin experiență. Este lumea pe care Kant o va denumi la începutul capitolului final al *Analiticii transcendentale* intitulat *Despre principiul distingerii tuturor obiectelor în genere în fenomene și noumene*, „țara intelectului pur" și o va caracteriza deosebit de sugestiv drept obiect al unei cunoașteri cu caracter științific, opusă acelei cunoașteri despre o lume transcendentă, situată dincolo de experiență, pe care pretinde să ne-o ofere metafizica clasică: „Dar această țară este o insulă pe care natura însăși a închis-o în hotare imutabile. E țara adevărului (un nume fermecător), împrejmuită de un ocean vast și furtunos, adevăratul sediu al ilu-

267 C. Noica, *Op. cit.*, p. 148.

268 *Ibidem*, p. 150.

ziei, unde multă ceață deasă și multe stânci de gheață care se topesc repede prezintă aspectul înșelător de țări noi, ispitesc încontinuu cu speranțe deșarte pe navigatorul pornit fără țintă după descoperiri, angajându-l în aventuri la care nu poate niciodată să renunțe și pe care totuși nici nu le poate duce la sfârșit"[269]. Ca disciplină teoretică care cercetează condițiile cunoașterii prin experiență, metafizica nu devine doar pentru prima dată o știință, crede Kant, ci este știința prin excelență. Căci în timp ce obiectul științelor ce explorează lumea experienței se schimbă continuu, o dată cu extinderea experienței, obiectul metafizicii va fi dat o dată pentru totdeauna de vreme ce rațiunea pură „este o insulă, pe care natura însăși a închis-o în hotare imutabile". Spre deosebire de științele bazate pe experiență, metafizica, o dată aflată în posesia firului conducător și a metodei adecvate, ar putea ajunge în scurt timp în posesia unor adevăruri definitive. Este ceea ce Kant va afirma, cu deplină încredere, încă în Prefața la prima ediție din 1781 a *Criticii* : „Potrivit ideilor pe care le vom da despre ea aici, metafizica este singura știință care își poate permite o astfel de executare completă, și anume în scurtă vreme și cu eforturi reduse, dar *unite* (subl. m., M.F.), astfel încât posterității să nu-i rămână decât să întocmească pentru scopuri *didactice* totul după intențiile ei, fără a-i putea mări câtuși de puțin conținutul. Căci nu este decât *inventarul*, sistematic ordonat, a tot ceea ce posedăm prin rațiunea *pură*. Nimic nu ne poate scăpa aici, fiindcă ceea ce rațiunea produce complet din ea însăși nu-i poate rămâne ascuns, ci este pus în lumină de către rațiunea însăși de îndată ce am descoperit principiul comun[270]. Supoziția că ceea ce Kant a numit *rațiune pură*, ansamblul conceptelor și principiilor ce fac posibilă experiența, ar fi „o lume închisă între hotare imutabile" și în acest sens dată o dată pentru totdeauna s-a dovedit, desigur, a fi o nouă iluzie și tot așa și supo-

---

[269] *Critica rațiunii pure*, pp. 243–244.

[270] *Ibidem*, p. 17. Pentru reluarea acestei idei în partea finală a *Prolegomenelor*, vezi *Op. cit.*, p. 171, ediție nouă, p. 172.

ziția că *metafizica*, în sensul *Criticii rațiunii pure*, ar putea ajunge în scurt timp o știință pe deplin încheiată. Semnificativă din punctul de vedere al discuției pe care o propune Noica este, în acest pasaj, înțelegerea metafizicii drept o cunoaștere impersonală, cu valoare obiectivă, despre un obiect strict delimitat, o cunoaștere ce ar putea fi dobândită prin unirea forțelor celor ce cercetează (!). Nu ar mai avea nici un rost să se insiste asupra opoziției dintre o asemenea înțelegere a metafizicii și înțelegerea noiciană a metafizicii, ca ontologie.

În calitate de autor al unor viziuni ontologice ce se plasează mai degrabă în tradiția platoniciană și hegeliană, Noica va avea dreptate atunci când se va delimita de autorul *Criticii rațiunii pure*, și nu atunci când va căuta temeiuri pentru a și-l alătura. Este adevărat că și în *Tratatul de ontologie* mai întâlnim pasaje în care este evident efortul lui Noica de a-l anexa pe Kant la acel fel de a vedea filosofia care îi era apropiat[271]. În aceste încercări el contravine în mod clar spiritului general al filosofiei kantiene, prin încercarea de a releva un sens ontologic în tabela kantiană a categoriilor intelectului. Ajungând la concluzia că „...tabela kantiană a categoriilor este pe deplin în corespondență cu triada metafizică pe care a pus-o în joc“, Noica recunoaște totuși că acesta nu este gândul autorului *Criticii*: „Kant cel puțin așa ar trebui să gândească“[272]. „În ansamblul ei, opera târzie a lui Noica marchează însă o delimitare clară de spiritul filosofiei kantiene, o filosofie pe deplin reprezentativă pentru ethosul modern al neutralității, exprimat îndeosebi prin acceptarea principiului contradicției bilaterale. În însemnări și în comunicare personală, Noica se va exprima într-un fel ce nu lăsa

[271] „Și de altfel Kant a conceput *Criticile* sale ca fiind doar o întreprindere în formal, în pregătirea analitică de mijloace pentru edificarea unui sistem filosofic, ceea ce l-a făcut să susțină tot timpul că, după ce a dat o *Critică* a rațiunii trebuie să dea și o ‘doctrină’. A și încercat-o în anii săi târzii, cu acele nesfârșite pagini din *Opus postumum*, care, chiar dacă n-au cucerit pe nimeni, rămân totuși semnificative, drept nevoia de a trece de la formal la real.“ (*Devenirea întru ființă*, pp. 304-305.)

[272] *Ibidem*, pp. 51-52.

nici o îndoială în această privință. Iată doar una din aceste mărturii semnificative : „Ce plat e criticismul când e confirmat (Reinhold, Krug, Herbart) și ce subtil când e dezmințit (Fichte, Schelling, Hegel)“[273], precum și judecata comunicată unuia din cei cu care făcea schimb de idei, prin corespondență : „Mă bucur că ne regăsim și în Kant, dar el e doar cel ce a descoperit transcendentul, nu cel care l-a împăcat cu realul, cum a făcut Hegel. Dacă vă trebuie un patron, păstrați-l pe acesta“[274]. Noica recomanda altora propriii săi zei protectori și această îndrumare nu a rămas fără efect asupra percepției filosofiei în cultura românească de astăzi.

Intenția lui Kant a fost să înfăptuiască o delimitare clară a cunoașterii de speculație și de credință, a principiilor regulative ale rațiunii față de principiile constitutive ale cunoașterii. Este o aspirație ce nu pare să vină în întâmpinarea unei stări de spirit deosebit de influente în mediile noastre culturale.

---

[273] *Jurnal de idei*, p. 298.

[274] *Poveste cu doi necunoscuți: Constantin Noica — Ion Ianoși*, în *Op. cit.*, p. 16.

ECLECTISMUL CA MALADIE FILOSOFICĂ

De mai bine de un secol lumea filosofiei, altădată lume a gândirii pure, a fost populată tot mai dens de *istorici ai filosofiei*. Există, desigur, îndeletniciri cu totul onorabile cu gândirea filosofică a trecutului. Este, mai întâi, cea a istoricilor, într-un sens larg, cuprinzător al cuvântului, în particular al istoricilor culturii, care încearcă să deslușească profilul distinct al unei epoci, ceea ce nu e cu putință atât timp cât nu va fi înțeleasă gândirea ei în ceea ce ea are particular și specific. Este, de asemenea, îndeletnicirea celor ce oferă prin analize tot mai strânse ale textelor, prin reflexie în oglinzi schimbătoare, noi interpretări și comentarii ale scrierilor autorilor vechi, îngrijesc ediții și fac traduceri. Dincolo de asemenea îndeletniciri, mai mult sau mai puțin profesionalizate, persistă un interes de neocolit pentru gândirea trecutului: cel al minților cu adevărat creatoare care propun noi feluri de a vedea și de a înțelege ceea ce știm cu toții, al minților ce formulează și dezleagă problemele filosofice în discuție și confruntare cu toți aceia care au avut de spus ceva original și semnificativ privitor la teme asupra cărora își concentrează reflecția. Mulți dintre cei ce se consacră profesional sau semiprofesional studiului operelor filosofice cu o anumită reputație nu fac parte, totuși, din nici una din aceste categorii. Ei sunt oameni care își propun o cât mai bună cunoaștere și înțelegere a ideilor unor mari gânditori ai trecutului, menținerea și stimularea interesului contemporanilor pentru aceste idei, îndeosebi prin sublinierea actualității lor. În mod

firesc, pentru cel ce nu va fi ghidat de o problemă proprie sau de intenții critice preconcepute, studiul operelor filosofice va fi favorizat de o situare receptivă susținută de supoziția că doar cel lipsit de capacitatea de a înțelege ideile și argumentele unui autor cu o reputație bine consolidată nu ar fi în măsură să recunoască valoarea și însemnătatea lor. Starea de spirit a celui ce nu va aborda studiul unei filosofii consacrate cu mintea structurată de un anumit orizont problematic și de așteptări, de idealuri și criterii de excelență ferme și bine interiorizate va fi oarecum apropiată de cea a amatorului prevenit gata să se suspecteze oricând de incapacitatea de a percepe ceea ce face valoarea unei capodopere artistice. Este o stare de receptivitate deplină situată în regimul umilinței în măsura în care excelența obiectului supus examinării va fi socotită ca fiind în afara oricărei îndoieli și doar lipsa de înzestrare și pregătire a celui ce încearcă să se apropie de el ar putea fi responsabile de incapacitatea de a o recunoaște.

O parte însemnată din exercițiul de aproape două secole de filosofie de catedră a cultivat și consolidat o asemenea stare de spirit. Profesorul de filosofie, care asemenea unui ghid de muzeu, își conduce auditoriul prin galeria marilor filosofi se socotește din capul locului angajat să pună în evidență, în culorile cele mai vii, meritele eminente ale fiecăruia în parte. Și dacă aceștia sunt gânditori reprezentativi pentru culturi filosofice distincte, pentru moduri alternative și din multe puncte de vedere incompatibile de a concepe și de a practica filosofia, este evident că criteriile de apreciere ale noutății problematicii, de evaluare a inițiativelor creatoare din punctul de vedere al relevanței lor sub raport conceptual și din perspectiva intereselor spirituale ale omului vor trebui să fie sensibil deplasate în trecerea de la un filosof la altul, de la o tradiție filosofică la alta. Consecința greu de ocolit va fi un anumit *cameleonism intelectual* pe care filosoful de catedră îl practică în mod nemărturisit în măsura în care preferă, de regulă, să nu facă din propria sa condiție o temă de reflecție. Simptomele unui anumit complex, chiar dacă nu ale unei conștiințe încărcate, răzbat totuși în exprimări semnificative

pentru frământările celor ce ar dori să împace practica curentă a filosofiei de catedră cu atașamentul față de valorile onestității intelectuale. Deosebit de interesante în acest sens ni se par unele considerații pe care le face asupra scrierii istoriei filosofiei Petre P. Negulescu, la sfârșitul primului volum al întinsei sale lucrări *Istoria filosofiei contemporane*. Cunoscutul și apreciatul profesor crede că istoricul obiectiv al ideilor ar trebui să înfățișeze pur și simplu cititorului marile construcții filosofice și să renunțe în mod deliberat la evaluarea lor critică în raport cu un sistem de referință propriu sau în genere exterior, adică cu acele standarde ale valorii intelectuale și criterii ale excelenței filosofice pe care le asumă. Negulescu se distanțează de ceea ce numește „istoria critică a filosofiei", adică de prezentarea istoriei filosofiei pe baza opțiunii tacite sau declarate pentru o anumită tradiție filosofică, pentru anumite criterii de evaluare a însemnătății și meritelor unei opere filosofice. O „istorie critică a filosofiei" nu ar putea fi acceptată, deoarece ea s-ar sprijini pe supoziția inacceptabilă că o anumită orientare filosofică deține „monopolul adevărului". Punctul de plecare al unei *istorii obiective a filosofiei* opus *istoriei critice a filosofiei* constă, pentru Negulescu, în recunoașterea faptului că cele mai multe din marile sisteme filosofice, dacă nu toate, au adus contribuții reale „la opera comună de căutare a unei înțelegeri unitare a lumii"[275]. Istoricul obiectiv al filosofiei, în sensul lui Negulescu, va trebui să expună, prin urmare, ideile filosofilor de prim rang acceptând de fiecare dată ca neproblematice presupozițiile de la care pleacă aceștia, precum și criteriile care le conduc judecata critică. Lui îi va fi, așadar, îngăduit să critice un gânditor de primă mărime doar din punctul de vedere al consecvenței enunțurilor sale cu presupoziții și opțiuni pe care le-a asumat în mod liber. În rest, crede Negulescu, istoricul va trebui să-i lase pe filosofii înșiși să se critice unii pe alții[276].

---

[275] P.P. Negulescu, *Istoria filosofiei contemporane*, vol. I, *Criticismul kantian*, Imprimeria Națională, București, 1941, p. 531.
[276] *Ibidem*, p. 532.

În lumina acestor considerații nu vom fi surprinși să aflăm că teoreticianul eclectismului a fost un istoric al filosofiei, și anume unul din primii istorici ai filosofiei, francezul Victor Cousin. Este important de reținut că domeniul de interese și preocupări al profesorului francez a fost ceea ce el a numit *istoria universală a filosofiei* și nu istoria gândirii filosofice într-o anumită epocă, într-o anumită cultură, la un anume popor, într-o anumită tradiție sau școală. Spre deosebire de mulți istorici ai filosofiei din epoci mai apropiate — Negulescu aparține unei familii numeroase — Cousin recunoștea bucuros că cel ce practică istoria ideilor ca istorie universală a filosofiei se va conduce în prezentările și evaluările sale după o filosofie prealabilă, și anume, după acea filosofie ce se susține cel mai bine în opinia lui. Dacă așa stau lucrurile, există, în principiu, două căi ce-i stau deschise: una dintre ele ar fi de a se situa în mod declarat pe una din pozițiile alternative ce sunt în general posibile, de exemplu, idealismul sau sensualismul în problema centrală a metafizicii, problema naturii existenței sau misticismul și respectiv scepticismul în problema centrală a epistemologiei, problema posibilității cunoașterii; a doua cale ar consta în adoptarea unui punct de vedere „dialectic", și anume, a punctului de vedere că orice soluție ce poate fi dată întrebărilor formulate de marii filosofi se susține dacă este afirmată în mod relativ și devine de nesusținut doar dacă este afirmată în mod absolut. Situarea din urmă ar permite concilierea soluțiilor opuse respingându-le în pretențiile lor exclusiviste și reținându-le ca adevăruri relative și parțiale. Este filosofia pe care Cousin o va caracteriza drept o armonizare a contrariilor într-o sinteză atotcuprinzătoare și o va numi eclectism. „Unitatea ei nu este decât o armonie, armonia tuturor contrariilor"[277]. Cousin va argumenta că eclectismul oferă singura bază adecvată și totodată stabilă pentru prezentarea și evaluarea nepărtinitoare a marilor construcții filosofice ale trecutului. Istoricul ce adop-

---

277 V. Cousin, *Cours de l'histoire de la philosophie. Introduction à l'histoire de la philosophie*, Didier, Libraire-Editeur, Paris, 1841, p. 410.

tă punctul de vedere al eclectismului, potrivit căruia absolutul nu reprezintă nimic altceva decât tocmai sinteza și armonia tuturor contrariilor, va putea aprecia că ceea ce rămâne adevăr viu și durabil în aceste construcții stă în calitatea lor de a afirma teza sau antiteza, iar ceea ce se dovedește fals și, prin urmare, pieritor este afirmarea exclusivistă a tezei sau antitezei. Înțeles și practicat în acest fel, eclectismul ar promite o salutară reînnoire a scrierii istoriei filosofiei.

Nu este prea greu să ne dăm seama în ce constă seducția unei asemenea doctrine. Istoricul care aderă la filosofia eclectismului va fi în măsură să expună și să judece marile realizări ale geniului filosofic prin raportare la un sistem de referință unic, neschimbător. El nu va mai fi pus în situația de a adopta noi presupoziții și criterii de evaluare ori de câte ori va trece de la un mare sistem filosofic la altul. Istoria profesorală a filosofiei s-ar vedea pusă la adăpost tocmai de acel stânjenitor cameleonism intelectual pe care-l semnalasem mai sus. Rămâne însă, desigur, întrebarea ce preț va trebui plătit pentru un asemenea câștig, fără îndoială nu lipsit de însemnătate. Răspunsul este la îndemână: *suspendarea exercițiului critic al rațiunii.* Aceasta pare să fie o consecință de neocolit de îndată ce acceptăm principiul că adevărul ultim și definitiv constă pur și simplu în acea armonizare a soluțiilor posibile ale problemelor filosofice ce rezultă din suprimarea pretențiilor exclusiviste ale răspunsurilor, pretenții prin care acestea se exclud reciproc. Căci adeziunea la eclectism va însemna, în acest sens, adeziunea la un punct de vedere de nedepășit și, prin aceasta, și sfârșitul filosofiei ca demers critic radical. Nu va fi, așadar, o exagerare să spunem că eclectismul lui Cousin nu este, până la urmă, decât un nou dogmatism, dogmatismul „echilibrului între antiteze". Profesorului francez nu i se poate totuși contesta un merit. Și anume, acela de a fi semnalat și pus în discuție o situație dilematică, situație în care se găsește, de obicei, cercetătorul istoriei filosofiei. Schematic vorbind ea ar putea fi caracterizată după cum urmează.

Istoricul filosofiei are întotdeauna propria sa filosofie, chiar dacă nu își însușește fără rezerve tezele unui mare autor sau cele ale unei școli filosofice și nu își propune pur și simplu să le promoveze prin cercetările sale istorice. El nu se poate însă elibera de orice fel de reprezentări cu privire la natura și la țelul reflecției sau construcției filosofice. Ca orice om cu instrucție filosofică, el va avea o viziune mai mult sau mai puțin conturată despre ceea ce constituie excelența unei filosofii și a filosofiei în genere. Altfel spus, el nu va putea să nu aibă un ideal filosofic. Și este firesc și, totodată, inevitabil ca acest ideal să-l conducă, într-un mod mai mult sau mai puțin conștient, în judecățile și evaluările sale. O cercetare a trecutului gândirii filosofice „liberă de orice presupoziții", ceva de felul unei „istorii obiective a filosofiei" în sensul lui Negulescu, ne va apărea astăzi, nu numai în lumina unor considerații de principiu, dar și din perspectiva unei experiențe mai îndelungate de scrierea istoriei filosofiei, ca o aspirație pe cât de persistentă pe atât de iluzorie. Năzuința spre imparțialitate a filosofului de catedră care nu are angajamente doctrinare ferme poate fi, desigur, foarte bine înțeleasă din punct de vedere psihologic. Dacă ținta propusă va fi însă eliberarea deplină a spiritului său de orice reprezentări cu privire la ceea ce conferă valoare și însemnătate unei reflecții sau construcții filosofice, atunci va trebui să recunoaștem din capul locului că ea nu va putea fi atinsă. Albert Einstein observa că modul în care privește cercetătorul creator trecutul și prezentul științei sale depinde în mare măsură de ceea ce așteaptă de la viitor și aspiră să realizeze. Și cunoscutul fizician adăuga că „aceasta este soarta inevitabilă a oricărui om angajat intens într-o lume a ideilor. El se află în aceeași situație cu istoricul, care, de asemenea, ordonează evenimentele reale — chiar dacă, poate, inconștient — potrivit idealurilor pe care și le-a format cu privire la societatea umană"[278].

[278] Albert Einstein, *Cum văd eu lumea. O antologie,* traducere de M. Flonta, I. Pârvu, D. Stoianovici, Editura Humanitas, București, 1992, pp. 73-74.

Dacă acceptăm, așadar, că un filosof nu va fi citit și receptat niciodată de o minte liberă de orice supoziții, așteptări și înclinații prealabile, atunci va fi, fără îndoială, legitim să i se ceară istoricului filosofiei, profesorului de filosofie care discută și apreciază ideile filosofilor, să se clarifice cât îi stă cu putință cu privire la preferințele și opțiunile sale și să le declare în mod explicit. Cousin a înțeles foarte bine acest lucru și a atras atenția asupra lui într-o epocă când îndeletnicirile de istorie a filosofiei se găseau în perioada primelor începuturi. Iar în lumina celor spuse până acum nu va fi deloc greu să înțelegem de ce soluția lui — eclectismul — este una deosebit de atrăgătoare pentru un istoric al filosofiei. Căci ea îi permite acestuia să se plaseze pe o singură poziție, a cărei adoptare îi îngăduie să creadă că judecata lui nu ar favoriza sau defavoriza nici una din marile filosofii ale trecutului.

Soluția lui Cousin păcătuiește, totuși, nu numai prin facilitate, prin adoptarea ca principiu a maximei curente că adevărul este la mijloc, că o teză filosofică este valabilă prin ceea ce afirmă sau neagă în mod relativ și devine de nesusținut prin ceea ce afirmă și neagă în mod absolut. Există, totodată, temeiuri pentru a susține că această soluție este una puțin stimulatoare și fertilă, deoarece nu încurajează angajarea istoricului față de un anumit ideal filosofic, ceea ce nu poate decât prejudicia asupra contribuției cercetărilor istorice la afirmarea unui anumit crez filosofic. Fără îndoială a unui crez care va rămâne întotdeauna problematic și nu va fi niciodată pe deplin asigurat. Viața filosofiei, farmecul noilor inițiative pare să stea însă tocmai în confruntarea și competiția deschisă a unor opțiuni și angajamente de acest fel.

Când devine totuși eclectismul o maladie filosofică? Iată doar câteva sugestii în această privință. Eclectismul se dezvăluie ca patologie atunci când grila conceptelor și criteriilor ce susține și orientează prezentarea, analiza și evaluarea unei construcții filosofice își pierde treptat contururile până la punctul în care multe din constrângerile ce limitează arbitrariul în mânuirea acestor concepte și criterii vor fi sensibil atenuate, până la punctul în care ele sunt amenințate să fie

suprimate. Are loc astfel o anemiere vecină cu anihilarea spiritului critic prin șubrezirea coloanei sale de susținere: opțiuni ferme și consecvente pentru o anumită utilizare a termenilor fundamentali și pentru anumite criterii de excelență filosofică. Pe măsură ce rigoarea conceptuală și stringența criteriilor se relaxează, spațiul de manevră al celui ce propune interpretări și evaluări se extinde. Mișcările sale devin tot mai greu de controlat. Posibilitățile ce se deschid pentru a relativiza aprecierile și evaluările printr-un joc de tipul „judecata *a* se susține dar, pe de altă parte, există bune temeiuri și pentru judecata alternativă *b*", un joc în care prima judecată este insensibil amendată până la acea limită care echivalează de fapt cu negarea ei, tind până la urmă să lipsească concluziile unei discuții filosofice de orice fel de relevanță. Acesta este prețul ce trebuie adeseori plătit pentru ca bilanțul judecăților formulate asupra unui filosof de primă mărime să creeze aparența satisfacerii, în egală măsură, a trei deziderate : recunoașterea însemnătății eminente a ideilor sale, a perspicacității celor mai de seamă dintre criticii acestor idei și a sagacității interpretului. Filosoful de catedră înclinat spre eclectism poate crea astfel iluzia celei mai bune din toate lumile posibile, o lume în care ar fi armonizate aspirații ce stau totuși una în calea alteia în ambianța mai „prozaică" a unei rațiuni critice vigilente și inflexibile.

Puterea de atracție a acestei formule foarte comune și răspândite a eclectismului ar putea fi cu greu supraapreciată în culturi filosofice al căror centru nu este cercetarea, ci cultul încărcat de reverență al tradiției. Iar cultura românească până după război a fost una dintre acestea. Pentru cei care au trăit în atmosfera ei, autoritarismul ideologic primitiv al materialismului dialectic și istoric stalinist, cu criteriile sale de veritabilă poliție a ideilor, nu a fost perceput atât ca o suprimare a spiritului critic autentic, cât ca o reprimare brutală a eclectismului elevat al filosofiei de catedră. Din acest punct de vedere, situația s-a ameliorat considerabil în era Ceaușescu, când autoritățile au încurajat o reinterpretare a marxismului în spiritul ideologiei naționaliste, ceea ce este, să recunoaș-

tem, o contradicție în termeni. În critica filosofică, ofensiva împotriva a ceea ce s-a numit „dogmatism“ a creat numeroase oportunități de manifestare a unor înclinații eclectice reprimate până atunci. Asemenea înclinații nu au fost de cele mai multe ori ținute în frâu de cenzura spiritului critic, ci doar în parte îngrădite prin interdicții și presiuni externe. Cu totul firesc, în ultimii ani ele s-au putut exprima fără nici un fel de opreliști.

O bună ilustrare în acest sens o constituie o monografie relativ recentă asupra criticismului kantian[279]. Nu doresc să formulez nici o apreciere cu privire la nivelul academic al cărții, subliniind doar că ea abordează teme ce constituie obiectul unei imense și deosebit de pretențioase literaturi de comentariu, interpretare și exegeză, o literatură ce se acumulează într-un ritm tot mai susținut deja de două secole[280]. Voi încerca să argumentez că, în lipsa unei angajări ferme față de un sistem de referință conceptual bine precizat și față de criteriile de evaluare pe care le implică, schimbarea nedeclarată a sistemului de referință și a acestor criterii creează libertăți nelegitime de natură să slăbească și chiar să anihileze exercitarea spiritului critic.

După cum se știe, întrebarea centrală la care caută un răspuns autorul *Criticii rațiunii pure* este dacă și cum e posibilă metafizica în calitate de cunoaștere cu valoare obiectivă. Răspunsul pe care îl oferă la această întrebare delimitează în mod net poziția lui Kant în raport cu cea a metafizicii raționaliste a vremii sale. Realizând ceea ce numește „critică a rațiunii pure“, Kant va afirma fără echivoc și va argumenta în mod sistematic concluzia că orice cunoaștere despre realitate începe și se sfârșește cu experiența. Datorită naturii și alcătuirii aparatului nostru de cunoaștere suntem

---

[279] N.N. Bobică, *Apriorismul kantian*, Editura Academiei, București, 1992.

[280] Doar revista „Kant-Studien“, consacrată cercetării filosofiei lui Kant, înregistrează până astăzi sute de numere cu mii de articole. Atunci când vine din partea unui autor informat, pretenția de a aduce ceva cât de cât nou în cercetarea kantiană nu va fi, așadar, una minoră!

lipsiți de orice posibilitate de a întemeia vreo idee cu privire la lumea reală, așa cum este ea, independent de felul în care ne apare nouă în virtutea constituției facultăților noastre de cunoaștere, a sensibilității, a intelectului și a rațiunii. Cunoașterea omenească este în mod iremediabil limitată la *fenomene*, fenomene ce iau naștere prin aplicarea conceptelor intelectului intuițiilor sensibilității. Concluzia lui Kant este că metafizica, concepută drept cunoaștere prin rațiune pură a fundamentelor existenței, adică ca *ontologie filosofică* sau *metafizică transcendentă, speculativă,* în sensul curent al acestor expresii, nu este posibilă ca știință. Această concluzie a celei mai întinse diviziuni a *Criticii rațiunii pure, Dialectica transcendentală,* va fi adeseori reluată și insistent subliniată în monografia la care ne referim. Iată doar un citat din capitolul ce încheie prezentarea și comentarea temelor operei fundamentale a lui Kant: „Dialectica transcendentală se constituie ca o critică integrală și fără drept de apel a metafizicii speculative, ea respingând categoric pretențiile acesteia de a se situa pe același plan cu cunoașterea științifică. Și verdictul pe care-l va da *Critica* va fi irevocabil și, în același timp, dezastruos pentru metafizică: dacă certitudinea adevărurilor fundamentale ale științei rămâne în picioare în urma examenului critic al posibilităților noastre de cunoaștere, cea a asertiunilor metafizice va dispărea în întregime" (pp. 143-144).

În mod firesc, ne-am fi așteptat ca autorul să se considere angajat față de această concluzie în toate analizele și aprecierile sale. Asemenea așteptări vor fi însă, în mod surprinzător, înșelate. Astfel, încă în capitolul intitulat în mod derutant *Apriorismul ca soluție la problematica absolutului*, autorul vorbește de „temeiuri ontologice ale epistemologiei lui Kant" și sugerează că întregul edificiu al *Criticii rațiunii pure* se sprijină pe anumite reprezentări ontologice, reprezentări diferite însă de cele ale raționalismului tradițional. Sugestia devine apoi afirmație explicită : „Spre deosebire de autorul *Monadologiei*, el (Kant – n.m., M.F.), consideră că lumea ființează simultan ca formă si materie, de unde concluzia că

adevărul autentic îl constituie nu forma desprinsă de materie, și nici aceasta din urmă în afara formei, ci unitatea lor" (p. 89). Principiile epistemologiei criticiste s-ar sprijini tocmai pe această supoziție ontologică. Ne-am fi așteptat ca o asemenea ipoteză interpretativă, a cărei însușire atrage după sine o reconsiderare a bazelor unei îndelungate tradiții de exegeză a *Criticii rațiunii pure*, să nu fie doar enunțată, ci amplu dezvoltată și argumentată în mod laborios. Dar ceea ce se cuvine în primul rând să fie semnalat din perspectiva discuției noastre este absența oricărei preocupări de a armoniza această ipoteză cu înțelegerea larg acceptată a concluziilor dialecticii transcendentale, la care a aderat în mod declarat și autorul, o înțelegere care nu numai că nu a fost contestată într-o exegeză seculară, dar pare să fie singura în acord cu numeroase afirmații și asigurări ale autorului *Criticii rațiunii pure* și al *Prolegomenelor*. Sistemul de referință al analizei și interpretării este schimbat astfel în desfășurarea exegezei, fără prevenirea cititorului și fără vreo explicație. Nu o dată autorul își exprimă acordul cu lectura standard a *Criticii:* nu este posibilă o cunoaștere a lucrurilor în sine prin rațiune pură și, prin urmare, în sistemul criticismului kantian va fi exclusă orice posibilitate de a întemeia teoria cunoașterii pe reprezentări ontologice prealabile. În alte pasaje ale cărții, autorul va adopta însă punctul de vedere diametral opus potrivit căruia teoria epistemologică dezvoltată în opera capitală a lui Kant s-ar sprijini pe presupoziții ontologice asumate în mod necritic, chiar dacă acestea nu sunt formulate explicit. Se susține astfel că pentru înțelegerea teoriei kantiene a cunoașterii ar fi esențial postulatul cu privire la „existența unei forme raționale a Universului, formă ce rezultă din integrarea unor elemente eterogene într-un ansamblu unitar și în cadrul căreia principiul întregului comandă asupra relațiilor stabilite între elementele individuale" (p. 127). Acest postulat este caracterizat, apoi, drept „fundament ontologic" a epistemologiei criticiste (p. 128). Nu voi spune nici un cuvânt despre șansele de a susține o asemenea ipoteză, a cărei acceptare ne-ar conduce la concluzia că revoluția criticistă anunțată de Kant este

o aparență înșelătoare, o aparență a cărei acreditare, în pofida strădaniilor atâtor exegeți cu reputație, rămâne de neînțeles. Mă voi limita să semnalez doar că cele două lecturi sunt incompatibile și că acea formă de neangajare față de un sistem de referință care face cu putință trecerea pe parcursul analizei de la o lectură la alta nu poate fi decât fatală pentru orice proiect de discuție și interpretare coerentă a textului kantian. Semnificativ în acest sens este faptul că lui Kant i se atribuie utilizarea termenului *cunoaștere* în două accepții incompatibile. Pe de o parte, se susține că pentru filosoful din Königsberg „întreaga cunoaștere se limitează la datele obținute pe calea conlucrării intelectului cu intuiția sensibilă" (p. 101). Din această precizare rezultă că limitele cunoașterii omenești sunt, pentru Kant, limitele experienței posibile. Pe de altă parte, tot în contextul unei analize ce pretinde că se sprijină ferm pe textul *Criticii rațiunii pure*, se vorbește despre o „cunoaștere a supranaturalului" (vezi p. 102 și 103). Din anumite pasaje se desprinde clar concluzia că autorul *Criticii* contestă doar posibilitatea unei cunoașteri metafizice despre natură dar nu și despre o realitate supranaturală[281]. Mai departe, sugestia că în *Critica rațiunii pure* se admite totuși existența unei *cunoașteri metafizice* devine afirmația explicită: „Metafizica, în calitate de formă specifică a cunoașterii umane, va prezenta, în esență, aceleași caracteristici ce se întâlnesc în cadrul oricărui act cognitiv; pe de altă parte, ea va avea o serie de particularități care o vor deosebi de celelalte moduri de cunoaștere, îndeosebi de cunoașterea științifică" (p. 104). Este într-adevăr uimitor că autorul unei monografii critice nu se consideră obligat să explice cum ar putea fi conciliate aseme-

---

281 „Știința – argumentează Kant de pe pozițiile *Criticii* – nu ne poate spune nimic pozitiv în legătură cu Dumnezeu, nemurirea sufletului și libertatea umană ; dar ea nici nu poate respinge aserțiunile de ordin metafizic, și aceasta fiindcă domeniul ei de cercetare îl constituie natura, și nu supranaturalul" (p. 102). „Științei îi va fi interzis accesul la supranatural, dar prin aceasta ea nu pierde absolut nimic, ci, dimpotrivă, câștigă foarte mult. În schimb, metafizicii i se rezervă numai supranaturalul și i se interzice cu desăvârșire orice amestec în cercetarea și interpretarea naturalului, ceea ce pentru metafizică va constitui o pierdere imensă" (p. 103).

nea concluzii cu numeroase afirmații explicite din textul kantian în sensul că numai relativul, condiționatul și finitul pot constitui obiect al cunoașterii omenești și că putem doar *gândi* dar nu *cunoaște* vreodată necondiționatul și absolutul.

Deosebit de instructive sunt rezultatele la care ne conduce un examen cât de sumar al construcției de ansamblu al monografiei. În partea introductivă nu se fac nici un fel de precizări cu privire la opțiunile filosofice și la criteriile de evaluare pe care le asumă autorul. Teoria critică a cunoașterii este expusă, analizată și discutată pornind de la acceptarea tacită a punctului de vedere al lui Kant că filosofia cunoașterii, în calitate de filosofie transcendentală, în opoziție cu psihologia empirică a cunoașterii, face abstracție de problematica genezei cunoașterii, concentrându-se asupra analizei cunoașterii gata constituite. Este punctul de vedere formulat cu deplină claritate încă în *Introducerea criticii rațiunii pure*: „Căci s-ar putea prea bine ca tocmai cunoașterea noastră prin experiență să fie un *compositum* din ceea ce primim noi prin impresii și ceea ce facultatea noastră proprie de cunoaștere (nefiind provocată decât de impresii sensibile) produce din ea însăși, adaos pe care noi îl distingem de acea materie primă mai înainte ca un lung exercițiu să ne fi făcut atenți asupra-i și abili de a-l separa“[282]. Iată însă că în partea finală a monografiei pagini consacrate unei evaluări critice globale ne oferă o surpriză considerabilă. Aici este introdusă dintr-o dată o nouă grilă de evaluare. Cu referire la o temă formulată în termeni destul de vagi, și anume, cea a raportului dintre „lume“ și „spirit“, autorul afirmă că aceasta este o relație „de la întreg la parte“. „Există mai întâi lumea și *apoi* noi, ca parte a acesteia, așa încât noi existăm *prin* lume și nu aceasta prin noi. De aceea, structurile *cognitive* ale subiectului vor trebui considerate nu ca o realitate autonomă în raport cu lumea, ca un dat *a priori*, ci ca un rezultat de adaptare activă a omului la lumea din care face parte“ (p. 205). Și imediat mai jos: „Structurile, astfel constituite, vor îndeplini ulterior rolul de condiții fundamentale ale oricărei experiențe, având o funcție ac-

---

[282] Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, p. 42.

tivă în 'asimilarea' realității de către subiectul cunoscător. Sub acest aspect, ele vor apare ca având caracter aprioric; numai că va fi vorba de un *a priori* relativ și nu de unul absolut de felul celui imaginat de Kant". În sprijinul punctului de vedere că structurile cognitive ce fac posibilă cunoașterea prin experiență s-au constituit în interacțiunea organismului cu ambianța sunt invocate, în continuare, teorii ale biologiei evoluționiste și ale psihologiei și epistemologiei genetice[283].

Schematic vorbind, lucrurile se înfățișează, așadar, în felul următor. Prezentarea, analiza și discuția temelor filosofiei teoretice a lui Kant se realizează în monografie din perspectiva și în cadrul problematicii filosofiei transcendentale: examenul sistematic al condițiilor ce fac posibilă cunoașterea prin experiență. Chiar și arhitectonica complexă a *Criticii rațiunii pure*, așa cum este ea înfățișată în monografie, va putea fi justificată numai în măsura în care este adoptat acest punct de vedere. Totuși, la sfârșitul cărții, atunci când autorul formulează unele evaluări critice globale, sistemul de referință se schimbă. Filosofia kantiană a cunoașterii nu mai este discutată din perspectiva problematicii filosofiei transcendentale, ci a unei problematici esențial distincte, și anume a problematicii științifice cu semnificație filosofică a raportului dintre înnăscut și dobândit în cunoaștere. Aceasta nu este însă, se cuvine să o subliniem cu toată vigoarea, problematica filosofiei teoretice a lui Kant.

Într-o glorioasă tradiție de exegeză și interpretare a *Criticii rațiunii pure* — o tradiție ce s-a dezvoltat îndeosebi în cadrul școlilor neokantiene și a fost ilustrată de nume ca

---

[283] Konrad Lorenz, care a propus pentru prima dată o reinterpretare a conceptului cunoașterii *a priori* din perspectiva biologiei evoluționiste, s-a raportat nu o dată în mod explicit la Kant. Cercetătorul austriac schițează o asemenea reinterpretare încă într-un articol publicat în 1941 și intitulat în mod semnificativ *Învățătura lui Kant despre* a priori *în lumina biologiei contemporane*. Este însă neîndoielnic că aici, ca și în texte ulterioare ce conțin referiri la teoria cunoașterii a lui Kant, Lorenz are în vedere sensul termenului *a priori* nu în scrierile celui pe care-l numește „bătrânul meu coleg de la Königsberg", ci o nouă elaborare a conceptului cunoașterii *a priori* pe terenul biologiei evoluționiste.

B. Erdmann, H. Cohen, Fr. Paulsen, A. Riehl, E. Adickes, B. Bauch, E. Cassirer — s-a insistat în mod deosebit asupra incompatibilității interpretărilor transcendentale și naturaliste, psihologiste ale condițiilor posibilității experienței, asupra lipsei oricărui temei pentru identificarea formelor *a priori* (a intuițiilor pure ale sensibilității și a conceptelor pure ale intelectului) cu structuri înnăscute ale minții omenești. Tema revine si în exegeza românească a filosofiei teoretice a lui Kant. Distorsionări naturaliste, psihologiste ale apriorismului kantian pot fi întâlnite în prelegerile universitare ale lui Titu Maiorescu, Ion Petrovici si Petre P. Negulescu. Ele sunt oarecum de înțeles în perioada primelor începuturi ale asimilării criticismului kantian. O dată ce această epocă a fost însă depășită s-au înregistrat reacțiile unor cunoscători care au citit *Critica rațiunii pure* sub îndrumarea celei mai severe și riguroase literaturi de comentariu și exegeză, a cărei consultare se impune deja pentru cel ce dorește să facă studii conștiincioase, pentru a nu vorbi de cel ce se încumetă să ofere, prin scrieri proprii, o îndrumare în studiul filosofiei kantiene. Exemplară în această privință poate fi socotită o întinsă și usturătoare recenzie critică a lui Nicolae Balca, doctor în filosofie în Germania, elev al lui Bruno Bauch, asupra cărții consacrate de profesorul Negulescu criticismului kantian. Vom cita doar două pasaje din recenzia lui Balca, ilustrative pentru sancționarea aspră a oricăror ezitări ce sugerează înțelegerea naturalistă a condițiilor *a priori* ale posibilității experienței ca structuri mintale proprie speciei, structuri ce ar precede *în sens temporal* contactul prin simțuri cu lumea reală: „*A priori* nu poate... însemna că reprezentări ale raporturilor spațiale și temporale și ale timpului și ale spațiului ar premerge senzațiilor și percepțiilor, că noi am avea, așadar, în sens temporal, reprezentarea spațiului și timpului, mai înainte de a simți și percepe... aici este vorba de deosebirea fundamentală dintre 'Enstehungs — und der Gültigkeisfrage' (problema genezei și a validității — n.m., M.F.). *A priori* nu privește decât problema validității și deci nu înseamnă decât 'objectiv gültig' și nu 'înainte' de experiență și independent de ea, cum susține D-l P.P. Negu-

lescu"[284]. „Căci, repetăm, pentru Kant aprioritatea categoriilor nu constă în aceea că acestea ar exista în mintea noastră înainte și independent de experiență, ci prin această expresie el vrea să indice un anumit mod de validitate al cunoașterii și anume: acel mod de validitate care, pe de o parte, poartă în sine însemnătatea formală a necesității logice și validității universale, iar pe de altă parte asigură posibilitatea de a face experiență și de a ridica aceste experiențe la rangul de experiențe științifice. *A priori*, în acest sens veritabil kantian, înseamnă 'objective Gültigkeit' sau 'erfahrungsbegründend' și nicidecum 'înainte și independent de experiență', cum greșit pretinde D-l P.P. Negulescu. Afirmația că formele intelectuale ar fi în timp înaintea experienței nu poate fi sprijinită pe nici un loc din *Critica rațiunii pure*. Ca forme *a priori* ale intelectului, categoriile sunt legi care fundamentează experiența și ca atare ele nu pot fi înaintea experienței"[285]. Analiza kantiană se raportează, prin urmare, în mod neutru la problematica științifico-filosofică a explicării genezei acelor structuri mintale ce preexistă contactului cu realitatea prin simțuri și intervin în constituirea cunoașterii prin experiență. A releva meritele criticismului kantian în contextul abordării transcendentale a analizei cunoașterii și a-l critica în contextul problematicii genezei structurilor cognitive ale subiectului, o problematică a psihologiei și epistemologiei genetice, a biologiei și epistemologiei evoluționiste, echivalează cu o schimbare a sistemului de referință și a perspectivei ce nu pot fi în nici un fel justificate. Criticile formulate la adresa filosofiei cunoașterii expuse în *Critica rațiunii pure* de pe pozițiile epistemologiei genetice și evoluționiste nu ating în nici un fel această filosofie. Se mai cuvine, poate, să amintim că problematica filosofiei transcendentale, formulate pentru prima dată de Kant, adică analiza raportului dintre componentele *a priori* și cele empirice ale cunoașterii constituite, făcând ab-

---

[284] N. Balca, *Pentru o mai corectă înțelegere a filosofiei kantiene. O confruntare cu D-l P.P. Negulescu,* Tipografia „Tiparul Universitar", București, 1942, p. 13.

[285] *Ibidem*, p. 19.

stracție de problematica științifică a construcției structurilor subiectului, rămâne și astăzi actuală. Nu se susține, de aceea, afirmația că „problema *obiectivității* unor adevăruri *construite*, problemă care l-a preocupat atât de mult pe Kant se poate soluționa numai din perspectiva considerării acestor constructe ca modalități adecvate de răspuns la provocarea mediului exterior" (p. 205). Dimpotrivă, o critică relevantă a filosofiei kantiene a cunoașterii este posibilă numai din perspectivă transcendentală[286]. Rostul observațiilor de mai sus a fost însă doar de a arăta că o deplasare nelegitimă a sistemului de referință, cum este cea care susține sumarele considerațiilor critice din partea finală a monografiei, nu este în măsură să promoveze un exercițiu autentic al spiritului critic.

Încă o remarcă fugară. Eclectismul, ca maladie filosofică, își are de multe ori sursa în aspirația de a armoniza situări și puncte de vedere ce sunt în principiu ireconciliabile. La noi, tendințele eclectice sunt deosebit de active, astăzi, nu numai în filosofia academică, ci și în critica culturii. Nu puțini dintre acei oameni de cultură care evocă originalitatea spiritualității răsăritene, în particular a celei românești, în prelungirea curentelor de gândire tradiționaliste dintre cele două războaie, își manifestă, totodată, deplina disponibilitate de a sprijini crearea și dezvoltarea unor instituții democratice de inspirație occidentală. Ei nu par dispuși să recunoască că spiritul care a generat și susține aceste instituții se află într-o opoziție ireductibilă cu valori cardinale a ceea ce numim „spiritualitate răsăriteană". A pune în evidență, în climatul de confuzie ce domnește astăzi la noi în lumea ideilor, că de multe ori acolo unde suntem lăsați să înțelegem că ar putea exista armonie sau cel puțin conviețuire pașnică între situări înrădăcinate în tradiții distincte de gândire, există, de fapt, un veritabil conflict al valorilor, ar putea să constituie o contribuție la reabilitarea spiritului critic și la promovarea unei confruntări autentice a ideilor.

---

[286] Un bun exemplu în această privință îl reprezintă cartea lui Peter F. Strawson, *The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*, Methuen, London, 1966.

CULTURĂ FILOSOFICĂ ȘI GÂNDIRE FILOSOFICĂ

O dată cu recâștigarea libertății de gândire și expresie în spațiul public, cultural și în universitate a revenit în prim plan și tensiunea, mai rareori înfruntarea dintre reprezentări diferite, ireconciliabile asupra atributelor ce conferă autenticitate și valoare unui gând filosofic și unei opere filosofice. Această tensiune, de cele mai multe ori surdă, ce a marcat și marchează la noi raporturile dintre cei ce se situează în tradiția filosofiei profesionale, academice și cei ce se distanțează de această tradiție, în gradații cum ar fi rezerva precaută, indiferentă, neîncrederea, suspiciunea și, în sfârșit, contestarea agresivă, este susținută de perspective diferite asupra a ceea ce înseamnă cultura filosofică, inițiativa filosofică și contribuția personală în filosofie. În încercarea de a schița, inevitabil sumar și parțial, câteva situări semnificative, vom imagina o situație în care protagoniști fictivi prezintă totuși însemnări, ce nu sunt câtuși de puțin întâmplătoare cu personaje reale.

Să presupunem că persoane a căror competență în materie filosofică este instituțional consacrată și public recunoscută ar fi invitate să susțină un curs sau un ciclu de conferințe asupra criticismului kantian. Nu ne va fi greu să ne imaginăm două reacții caracteristice. Un profesionist atașat valorilor filosofiei academice va fi înclinat să accepte o asemenea ofertă numai dacă va deține deja experiența și câștigurile unui studiu adâncit al câtorva din textele fundamentale ale filosofului german și va fi familiarizat cu unele piese de bază ale literaturii de comentariu și exegeză a operei lui Kant. Chiar în aceste

condiții, el înțelege că acceptarea unei asemenea propuneri însemna asumarea unui efort considerabil de reactualizare a lecturilor și de completare a informațiilor, de reflecție personală asupra diferitelor ipoteze interpretative. Cu totul alta va fi reacția adversarului declarat sau nedeclarat al filosofiei academice. El va fi tentat să accepte oferta dacă crede că este în posesia unei idei sau observații proaspete care ar fi măsura să scoată discuția din cadrele consacrate de literatura domeniului și să pună astfel filosofia kantiană într-o lumină cu totul nouă. Ceea ce merită să fie subliniat nu este, în acest caz, doar raportarea la un clasic cu intenția de a-ți afirma gândirea proprie — de fapt cel mai modest cercetător speră, până la urmă, să propună un minimum de noutate — ci refuzul de a te supune rigorilor actului interpretativ, un refuz ce se exprima clar în ignorarea programatică, deliberată a unei uriașe literaturi de comentariu și exegeză.

În spatele reacțiilor personajelor noastre închipuite stau, evident, presupoziții și convingeri diametral opuse. Cel ce nu prețuiește sau, la rigoare, disprețuiește filosofia academică, pe care o va califica în mod peiorativ drept *profesorală, filosofie a profesorilor,* va refuza cufundarea în detaliile textelor originale, o explorare și o evaluare atentă a alternativelor interpretative, asistate de studiul conștiincios al literaturii secundare, considerând asemenea preocupări drept risipire în erudiție sterilă, pe măsura minților mediocre, incapabile de inițiative majore. A face uz de propria judecată va însemna pentru el a lua totul de la capăt. Căci dacă ești cu adevărat în stare să-ți pui capul la contribuție, atunci ce rost ar mai avea să urmezi atâtea poteci deschise și bătătorite de mulțimea comentariilor și exegezelor critice? Asemenea îndeletniciri îi vor apărea mai degrabă drept o expresie a neîncrederii în forțele proprii[287]. Ambiția celui eliberat de inhibițiile pe care le

---

[287] G. Călinescu, în a sa *Istorie a literaturii române,* da glas unei asemenea bănuieli, într-o ironică caricatură a filosofiei noastre universitare dintre cele două războaie : „Admirația excesivă pentru Occident paralizează inițiativa speculativă. În mediile universitare acest complex de inferioritate se acoperă în haina specialității... Gândirea care e una e distribuită

generează ceea ce va percepe drept cult idolatric al unor texte sacre nu va fi, prin urmare, să se integreze într-o tradiție interpretativă, conferindu-i noi articulații, nuanțări și accente, ci să spună ceva cât mai personal. Or, judecata independentă, crede el, nu va fi stimulată, ci mai degrabă blocată de o familiarizare susținută cu literatura domeniului ale cărei proporții îi apar din capul locului suspectate. Dimpotrivă, tocmai ignorarea prestațiilor „specialiștilor“ ar putea favoriza tentativa unei minți libere față de tipare și de prejudecăți de a prinde în formule proprii marele poziții ale gândirii în fața existenței pe care le-ar ilustra opera celor mai de seamă filosofi. Refuzul muncii obositoare pe care o implică parcurgerea literaturii de bază ar avea astfel mai multe avantaje decât dezavantaje în măsura în care ne-ar pune la adăpost de primejdia de a nu mai vedea pădurea din cauza copacilor.

În marea familie a celor care s-au supus rigorilor pregătirii și cercetării filosofice profesionale o asemenea atitudine va apărea drept una nu pe deplin responsabilă, puțin constructivă și încărcată de riscuri. Convingerea ce domină în aceste medii este că accesul spre textele marilor autori este deschis doar celor ce reușesc prin repetate operații de analiză și sinteză să pătrundă spre o coerență mai adâncă. O coerență ce se dezvăluie abia celui ce urmărește cu aplicație și metodă toate firele argumentării și identifică, rând pe rând, punctele lor de convergență. Cercetătorul animat de o asemenea strădanie nu va fi desigur înclinat să se dispenseze de îndrumarea și sprijinul pe care i-l poate oferi literatura de exegeză și comentariu. A o nesocoti ar însemna a trata cu autosuficiența și aroganța celui ce nu are nimic de învățat de la alții o importantă muncă, în bună măsură cooperativa, ce s-a cristalizat în bunuri sigure, în achiziții perene ale culturii filosofice. Refuzul confruntării unui punct de vedere personal ce

---

în porțiuni a căror cultivare separată e posibilă numai prin renunțarea la meditație și prin specializare bibliografică. Cărțile de filosofie apar cu note și trimiteri riguroase și informația autorului este cu de-amănuntul suspendată“. (G. Călinescu, *Istoria literaturii române de la origini până în prezent*, Editura Minerva, București, 1982, p. 948.)

nu poate fi pus niciodată la adăpost de primejdia acceptării pripite a unor prime impresii de lectură, cu rezultatele la care au ajuns cercetătorii conștiincioși nu ar putea să fie în nici un fel legitimat. Și doar lipsa unui climat profesional serios și exigent poate feri de o sancțiune bine meritată pe cel ce anunță cu pretenția noutății, într-o formulare ezitantă și vagă, un punct de vedere ce a cunoscut deja o articulare riguroasă și o elaborare sistematică sau propune, cu o încredere de sine ce nu a fost supusă niciodată probei, o ipoteză interpretativă despre care se știe bine că este de nesusținut. Desigur că pentru cel ce caută originalitatea cu orice preț refuzul studiului sistematic va fi o pavăză bună împotriva frustrărilor și decepțiilor de acest fel.

Cele două atitudini au fost reprezentate la noi, într-un mod în anumite privințe exemplar, de doi universitari din generații diferite, Titu Maiorescu și Nae Ionescu. Adversarii lui Nae Ionescu au fost cu deosebire maiorescienii generației sale. Atât Titu Maiorescu, cât și Nae Ionescu au fost personalități care au exercitat o influență puternică în cercuri mai largi ale opiniei culte. Amândoi au propus prin prezența lor la catedră modele și au încercat să le confere autoritate formând și îndrumând discipoli pe care și i-au dorit emuli capabili să confere gestului lor anvergura unei stări de spirit mai generale.

Ca profesor și ca autor, Maiorescu a urmărit să introducă și să împământenească în România marea tradiție a filosofiei occidentale moderne, în primul rând a celei germane. Contribuții proprii, de autentică valoare, ale gânditorilor români nu ar fi de așteptat, credea Maiorescu, atâta timp cât generațiile și indivizii nu vor fi încheiat, cel puțin în linii mari, asimilarea organică a marilor creații ale gândirii universale. Prin cursul său de istorie a filosofiei contemporane, pe care l-a susținut decenii de-a rândul la Universitatea bucureșteană, Maiorescu s-a străduit să confere prestigiu și forță de difuziune sporită acestor îndrumări. Refuzul său de a propune studenților puncte de vedere accentuat personale și de a încuraja un exercițiu mai puțin supravegheat al gândirii era programatic și, în acest sens, ostentativ. Respectul pentru

cultura academică consacrată, pentru ceea ce Constantin Noica numea *cultura organizată*, a fost starea de spirit care a dominat în mediile intelectuale românești până după primul război mondial. Cei care au întemeiat instituții europene de cultură (universități, societăți științifice și culturale, reviste de cultură), deopotrivă cu cei ce se angajau să transpună în limba română opere fundamentale ale culturii universale, erau animați de sentimentul că slujesc o cauză mai presus de orice aspirații de afirmare personală. Ei credeau că trudesc pentru a se forma pe ei înșiși și a instrui publicul. Exista un cult al formării, a ceea ce germanii numesc *Bildung*. Doar o asemenea stare de spirit ne poate explica cum o minte prin excelență creatoare, este vorba de Mihai Eminescu, se va supune severei discipline a unui exercițiu de traducere din părțile cele mai aride ale *Criticii rațiunii pure*[288].

Mesajul lui Maiorescu și al celor mai proeminenți dintre foștii lui studenți care i-au împărtășit credințele și i-au continuat acțiunea, un Petre P. Negulescu, un Ion Petrovici, a fost univoc: doar o solidă cultură filosofică pregătește terenul pe care se poate dezvolta o adevărată creație filosofică. A nesocoti această succesiune logică este tot una cu a încuraja gestul veleitar într-o atmosferă de provincialism filosofic a da curs și pe acest tărâm acelor tendințe ce au fost denunțate, pe terenul politicii și al culturii în genere, de teoria formelor

[288] Constantin Noica a fost, poate, singurul care s-a străduit, un secol mai târziu, să transmită celor ce i-au primit îndrumarea această aspirație spre *Bildung*, patosul unui efort formativ stăruitor, îndelungat, întreprins fără concesii, drept singura temelie a unei gândiri personale autentice. Cei care l-au urmat au înțeles bine că ținta propusă capătă preț tocmai prin încordarea aproape supraomenească pe care o pretinde din partea aceluia care își propune să se apropie de ea. Gabriel Liiceanu îi mărturisea odată lui Alexandru Paleologu, în câteva rânduri lucide, convingătoare: „Spre dezamăgirea Dumneavoastră, trebuie, de altminteri, să vă spun că nu am citit cele 11 volume Kant ale ediției Cassirer, nici Hegel în ediția Glockner. Și nici multe altele. Iar programele D-lui Noica nu le-am urmat cu strictețe, nu pentru că nu le-aș fi găsit demne de urmat, ci pentru că nu am fost în stare să le urmez întocmai". (*Gabriel Liiceanu către Alexandru Paleologu*, în *Epistolar*, p. 50.)

fără fond. Respectul față de exercițiul academic, profesional al filosofiei, caracteristic generației lui Maiorescu și discipolilor săi din generațiile viitoare, era hrănit de convingerea că filosofia este o activitate sistematică ce se desprinde printr-o exercitare disciplinată și stăruitoare a tuturor facultăților pe care le pun la lucru marile opere ale tradiției filosofice. Toată lumea acceptă că cel înzestrat pentru cercetare matematică își va putea pune în valoare talentul numai printr-o muncă îndelungată de însușire a bazelor culturii matematice. Iar obținerea unui asemenea rezultat nu este un lucru mic. De ce ar fi în filosofie cu totul altfel? Ca și în orice alt câmp al culturii, începuturile vieții filosofice vor trebui să urmeze cursul evoluției firești, de la rădăcină spre vârf. Căci dacă nu în filosofie în genere, atunci cel puțin în unele tradiții filosofice, există o continuitate pronunțată a interogațiilor, temelor și conceptelor ce se articulează și se diversifică prin aporturi autentic creatoare.

Prezența lui Nae Ionescu exprimă în viața noastră intelectuală reacția postromantică față de filosofia academică, o reacție în care pot fi percepute unele ecouri ale vitalismului și nihilismului nietzscheian. Filosofia autentică este pentru Nae Ionescu reflecție liberă, exteriorizare a sensibilității unei gândiri strict personale. Afirmarea individualității este opusă integrării într-o tradiție, recunoașterii oricărei continuități și convergențe în faptele „eroilor gândirii". Filosofia s-ar situa în toate privințele la antipodul științei în sensul că în filosofie nu ar exista nici un fel de puncte de referință obligatorii și relativ stabile. Interesul pentru o exploatare presupus pedestră a sensurilor textelor filosofice clasice, în lumina literaturii de comentariu și exegeză consacrate, ar fi semnul unei gândiri lipsite de autenticitate. Mircea Vulcănescu își amintește că Nae Ionescu descuraja orice pornire a studenților săi de a citi analize și comentarii ca îndrumare în lectura textelor originale, de a examina și discuta aceste texte din perspectiva celor mai abilitate exegeze. El voia să cunoască doar reacția spontană, directă a unei minți proaspete, pe care și-o dorea eliberată de idolii culturii filosofice convenționale. În fața

încercării studentului de a invoca, la examen, câțiva reputați comentatori ai textelor lui Platon, el a reacționat spunând: „Păi nu așa, să vorbim ca oamenii". Adică: nu-mi reproduce ce spun alții, exprimă-ți propria părere, ai curajul de a gândi pe cont propriu. Studenților săi le spunea: „Cărțile nu fac doi bani în filosofie. Pascal a scris *Provincialele*, cea mai bună carte despre iezuiți scrisă vreodată, fără să fi citit nimic din ei, numai după cele ce i-ar fi spus despre ei Arnaud, în două ceasuri de convorbire"[289]. Lipsa dorinței lui Nae Ionescu de a scrie filosofie nu este doar consecința comodității sau a împrăștierii energiei profesorului în activități de o brutală actualitate ca jurnalistică, politică sau afaceri, ci expresia semnificativă a unei atitudini fundamentale. Nu există *filosofie*, ci numai *filosofare*. Filosofarea este trăire momentană în planul gândirii, reacție vie, neîngrădită de presupusul balast al tradiției și culturii filosofice, percepute ca realități impersonale. Apreciate sunt cu deosebire vioiciunea și sprinteneala gândirii, forță sugestivă și nu în ultimul rând arta paradoxului. Filosofarea, concepută și practică în acest fel, nu este decât o parte a conversației oamenilor instruiți care au plăcerea și exercițiul meditației, reflecției și speculației. Ea se integrează tipului de filosofie pe care David Hume o caracteriza drept ușoară, filosofia saloanelor.

Nu este, poate, de prisos să evocăm aici unele din considerațiile acestui autor, puțin citit la noi, în primul rând pe acelea care arunca o lumină vie asupra supozițiilor ce susțin până astăzi diferite judecăți privitoare la atributele ce conferă autenticitate, și excelența unei opere filosofice. Hume va distinge între ceea ce numește o „filosofie ușoară și limpede" și una „exactă și greu de înțeles". Prima dintre ele se adresează în primul rând omului ca ființă activă și poate exercita o anumită înrâurire asupra acelor convingeri și înclinații ce modelează și orientează comportarea noastră în îndeletniciri cu caracter practic, precum și în relațiile cu semenii. Cea de-a

[289] M. Vulcănescu, *Nae Ionescu. Așa cum l-am cunoscut*, Editura Humanitas, București, 1992, p. 25.

doua solicită cu deosebire interesul omului ca ființă cugetătoare în măsura în care își propune să ne ofere o mai bună înțelegere a naturii facultăților noastre raționale și sensibile, precum și a întinderii și limitelor acestor facultăți. „Filosofia ușoară“ va fi, așadar, în primul rând reflectie existențială ce se exercita cu precădere asupra unor teme morale, politice si religioase de cel mai larg interes. Ea atrage oameni instruiți care au capacitatea de a transfera probleme cardinale ale conducerii vieții în mediul reflecției și al dezbaterii de idei. Hume credea că această specie de filosofie are și va avea „faima cea mai durabilă și îndreptățită“. Stilul ei va fi unul colocvial, sugestiv și provocator, apt să pună în mișcare și să cultive în același timp mintea și sentimentele, stilul conversației spiritelor subtile și rafinate. O conversație ce angajează valori ale raționalității, cum ar fi analiza, clarificarea conceptelor și argumentarea cu multă reținere și precauție în așa fel încât atașamentul față de aceste valori să nu impieteze asupra ușurinței, eleganței, sugestivității și farmecului comerțului cu ideile. Claritatea și consecvența vor fi apreciate doar atâta timp cât ele sunt cultivate cu măsură și grație, evitându-se alunecarea pe panta unor disocieri analitice laborioase și a desfășurării unor lanțuri lungi și obositoare de raționamente abstracte, ce vor fi resimțite drept pedante, posace și lipsite de gust. Se lasă să se înțeleagă că îndeletniciri de acest fel, puțin plăcute oamenilor de spirit, oameni pe care simțul măsurii și al umorului nu-i părăsește în nici o privință, nu ar fi în nici un fel folositoare. Cei care propun o filosofie calificată de Hume drept „exactă și greu de înțeles“ nu ar contribui, așadar, nici la binele, nici la plăcerea societății. Mai degrabă ei își măgulesc vanitatea închipuindu-și că cercetările pe care le socot cele mai importante, cele ce ar oferi o adevărată înțelegere a omului și a lumii, ar solicita o supremă încordare a gândirii abstracte și ar fi, prin urmare, accesibile doar unui cerc foarte îngust de aleși. Ni se sugerează că pretenția acelor învățați care susțin că ceea ce este mai de preț printre bunurile spiritului ar fi doar la îndemâna celor ce știu să mânuiască instrumente complicate și pretențioase, potrivite pentru a-i sonda

adâncurile, este deopotrivă iluzie și expresie a trufiei. Cei ce consideră cu reținere și suspiciune filosofia „precisă și abstractă“ vor asculta și astăzi cu încântare avertismentul pe care-l formulează la adresa ei, prin pana lui Hume, un ipotetic prețuitor al virtuților filosofiei ușoare și populare: „Lasă-te dus de pasiunea ta pentru știință... dar știința ta să fie omenească și, ca atare, să aibă legătură directă cu acțiunea și societatea. Îți interzic gânduri greu de înțeles și cercetări profunde și le voi pedepsi cu asprime prin melancolia apăsătoare căreia îi dau naștere, prin nesiguranța veșnică în care te învăluie ele și prin primirea rece ce va întâmpina pretinsele tale descoperiri, atunci când vor fi făcute publice. Fii filosof, dar, în filosofia ta, rămâi totuși om!“[290].

Nu voi discuta aici dacă și în ce măsură „filosofia exactă și greu de înțeles“ poate fi transpusă în registrul celei „ușoare și populare“, și cu atât mai puțin foloasele și meritele celei din urmă[291]. Hume însuși este departe de a le pune la îndoială. Autorul *Cercetării* se va opune doar respingerii absolute a tuturor acelor analize și cercetări ce conturează profilul distinct al „filosofiei exacte“ și îi asigură, în opinia lui, o perenă legitimitate. Ceea ce sare în ochi în cursurile lui Nae Ionescu este că distincția dintre speciile de filosofie se șterge până la dispariție. Aceia dintre ascultătorii lui care își însușeau pe deplin îndrumarea profesorului nu puteau nici măcar bănui existența unor „registre diferite“ a unor „limbaje diferite“, a unor tipuri diferite de demers filosofic. Ce face de fapt, nu de puține ori, Nae Ionescu? El transportă problemele complexe și dificile ale filosofiei teoretice din mediul lor propriu, singurul în care ele capătă deplina semnificație, pe terenul filosofiei ușoare și populare, teren pe care interesele, interogațiile și criteriile de relevanță vor fi cu totul altele. Iată doar două exemple. Nae Ionescu caracterizează una din conclu-

---

[290] D. Hume, *Cercetarea asupra intelectului omenesc*, traducere de M. Flonta, A.-P. Iliescu, C. Niță, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1987, p. 92.

[291] Vezi în această privință, Gabriel Liiceanu, *Filosofia și paradigma feminină a auditoriului*, în Gabriel Liiceanu, *Cearta cu filosofia*.

ziile la care ajunge critica kantiană a facultății de cunoaștere, și anume că rațiunea pură nu ne oferă o cunoaștere despre o realitate preexistentă, ci doar idei regulative, ținte ce orientează cunoașterea și acțiunea noastră, drept o afirmare a „naturii postulatorii a metafizicii". Iar în această afirmare a „naturii postulatorii a metafizicii", el identifică concepția dinamică, faustica asupra existenței ce definește spiritul occidental modern. Printr-o schimbare radicală a planului discuției se rupe astfel orice legătură cu tipul de probleme ce dau sens interogației kantiene asupra posibilității metafizice ca știință, interogație ce conferă însemnătate rezultatelor întreprinse în *Critica rațiunii pure*. Nae Ionescu nu ezita să evalueze filosofia teoretică a lui Kant tocmai din această perspectivă exterioară, cedând, ca de atâtea ori, tentației paradoxului : „Cu alte cuvinte, această natură postulatorie a metafizicii, în kantianism, este o trăsătură care a fost în toată civilizația apuseană europeană. Vedeți dar, Kant nu este în adevăr un mare revoluționar, *el nu a revoluționat nimic* (sublinierea mea, M.F.): el nu începe o perioadă, ci sfârșește o perioadă în istoria gândirii omenești: sfârșește perioada Renașterii, care își găsește expresia în cartesianism"[292]. Iar într-un alt loc al aceluiași curs, profesorul menționează distincția familiară între relația cauzală și simpla relație de succesiune între două elemente pe care le numește *secvențe*. Urmează câteva afirmații care se vor șocante pentru ascultătorul mai parvenit, dar nu reprezintă, până la urmă, decât o încercare de minimalizare a unor analize conceptuale ce constituie, până astăzi, un sistem de referință de neocolit. „Faptul că două fenomene se urmează, aceasta nu pledează întru nimic pentru legătura de cauzalitate între aceste două fenomene. Cu această simplă observație de bun simț *se înlătură o întreagă discuție din filosofie, pentru care au pierdut o mulțime de vreme Hume și Kant* (sublinierea mea, M.F.), care au dezbătut îndelung problema aceasta a sec-

---

[292] Nae Ionescu, *Curs de metafizică*, Editura Humanitas, București, 1995, p. 64.

venței, problema care nu exista propriu-zis, pentru că în scolastică deja se vorbește de secvența cu cauzalitate și secvența fără cauzalitate[293]. Chiar așa de simple să fie lucrurile? Acesta va fi cel puțin sentimentul ascultătorului care nu avea nici un fel de temeiuri pentru a pune la îndoială competența, seriozitatea și responsabilitatea intelectuală a profesorului.

A fost mult invocată, de obicei în termeni admirativi, capacitatea unică a lui Nae Ionescu de a produce în mod spontan în fața studenților săi interogațiile și reflecțiile ce dădeau substanță cursurilor sale și de a stimula astfel, prin exemplul propriu, gândirea personală. Același Mircea Vulcănescu relata: „Mai erau interesante cursurile lui Nae Ionescu prin caracterul lor de prospețime, de lucru făcut atunci. Nae Ionescu nu-și pregătea cursurile de acasă. Nu le scria... Vedeam omul care și-a pus o problemă și care se gândea la ea. Vorbea, adică, cu sine, în fața noastră, despre cum ar putea-o rezolva. Totdeauna încerca mai multe drumuri. Când apuca într-o direcție, nu știa încă unde-l va duce“[294]. Iar Emil Cioran povestește: „... improviza mult, făcea un mare efort și gândea chiar în timpul cursului, și atunci te prindea cu el în elaborarea asta. Efortul pe care-l făcea ni se transmitea și nouă, în asa fel încât tensiunea era reciprocă... Reușea să creeze o colosală intimitate în gândire“[295]. Nae Ionescu izbutea, într-adevăr, adesea într-un mod exemplar să trezească și să dezvolte curiozitatea intelectuală a celor ce-l ascultau, să stimuleze un anumit gen de atitudine interogativă. Cititorul ce se va putea sustrage însă farmecului învăluitor pe care îl emana asemenea rememorări[296] își va pune câteva întrebări.

Mai întâi, el se va întreba dacă nu se impune păstrarea unui echilibru, a unei drepte măsuri, între spontaneitatea

---

293 Nae Ionescu, *Curs de metafizică*, p. 234.

294 *Ibidem*, p. 27.

295 Gabriel Liiceanu, *Apocalipsa după Cioran*, 1995, p. 85.

296 Vezi și Mariana Șora, *Portretul profesorului în creion,* în *Dilema*, an. III, nr. 129, iunie-iulie 1995. „Este de subliniat, de o mie de ori, că această impresie de perfectă stăpânire a subiectului nu venea numai din faptul că nu citea, ci din vorbire, care parcă inventa pe loc cele spuse, iar mintea lui se învârtea chiar atunci pe niște rotițe, încât aveai impresia că asiști la gândire în *statu nascendi.*“

gândirii și controlul critic exigent, sever al produselor acestei spontaneități. Căci oricât de atrăgătoare și seducătoare ar fi o improvizație inspirată, într-o materie care pune, până la urmă, cu deosebire probleme de organizare sistematică si de clarificare conceptuală este greu să ne asigurăm față de riscul de a cădea peste lucruri bine cunoscute și mai susținut elaborate sau de a fi conduși spre concluzii ce nu rezistă unei examinări critice metodice și temeinice. Și se va mai întreba dacă prima obligație a profesorului nu este totuși de a exersa gândirea analitică si critică a celor ce-l asculta și nu de a câștiga adeziunea acestora la credințele sale personale prin puterea de antrenare a spectacolului pe care îl oferă exercițiul viu al gândirii, putere ce o poate depăși pe cea a celei mai rafinate retorici. Căci prea adesea, așa cum poate verifica cititorul cursurilor sale, îndoiala, interogația și nedumerirea constituiau la Nae Ionescu doar căi pentru a ajunge la certitudine. În acest sens, și numai în acest sens, profesorul român era un cartezian. Este, oare, însă confruntarea dintre preoponent și oponent doar un procedeu stilistic exterior prin care se vehiculează puncte de vedere acceptate fără rezerve și sustrase astfel unei examinări critice nepărtinitoare sau însăși substanța gândirii filosofice? Și dacă vom admite că acest din urmă fel de a vedea lucrurile nu este lipsit de îndreptățire, atunci nu ar fi oare îndatorirea profesorului să favorizeze acea permanentă disponibilitate mentală de a asculta și cealaltă parte, o disponibilitate ce se cultivă prin evidențierea caracterului veșnic neîncheiat al înfruntării dintre argumente și contraargumente? Și cum ar putea el să-și găsească mulțumirea și răsplata în delectarea publicului care urmărește jocurile de artificii scânteietoare ale improvizațiilor sale cu accente voit paradoxale de îndată ce nu va pierde din vedere că omul care gândește filosofic este aidoma șahistului care trebuie să țină seama în egală măsură de mutările posibile ale adversarului, altfel spus să joace simultan de ambele părți ale tablei. Iar toate acestea trec mult dincolo de zona spontaneității depline și a inspirației de moment.

La toate acestea s-ar mai putea adăuga următoarea observație. Atât foștii studenți ai lui Nae Ionescu, cât și mulți din-

tre admiratorii lui de astăzi insistau și insistă asupra deosebirii dintre prezența vie a profesorului și citirea cursurilor sale, înregistrate de stenografi, făcând elogiul formidabilei sale spontaneități orale: „Nu trebuie căutat Nae Ionescu într-o literă searbădă de curs copiat între studenții lui și publicat mai știu eu în ce an. Altceva era Nae Ionescu"[297]. Acesta este un fel foarte potrivit de a evoca un mare orator sau, să zicem, un povestitor cu un talent cu totul ieșit din comun. Ne putem însă întreba dacă este un suprem omagiu pentru un profesor de filosofie. Atunci când se pierde fizionomia și mișcarea feței, gesturile, intonația vocii, într-un cuvânt tot ceea ce poate constitui farmecul unei oralități, s-a pierdut oare esențialul? Cei ce sugerează aceasta nu ne transmit oare fără voie o reprezentare totuși stânjenitoare despre ceea ce constituie substanța prezenței unui gânditor?

În cursul său din istoria logicii, Nae Ionescu spunea: „Cunoașteți filosofia lui Locke: este o filosofie de «om prost». Nu că Locke ar fi fost un om prost; dar el făcea filosofie pentru toată lumea. La el, filosofia era un lucru simplu, care nu cerea nici un efort, nici o frământare sufletească... Filosofia aceasta a lui Locke lucrează mai mult cu elementele simțului comun. Se ferește să umble cu teorii primejdioase. Lucrurile sunt așa cum le vedem noi; iar noi le vedem cum sunt"[298]. Pasajul mi se pare foarte semnificativ. Nae Ionescu reproșează filosofiei lui Locke, filosofiei empirismului englez în general, banalitatea, platitudinea. Căci Locke, ca și alți filosofi din aceeași tradiție nu propun „teorii primejdioase". Ei pleacă de la ceea ce știe toată lumea și intenționează să reconstituie și să explice altfel lucruri de către toți știute. Așa a făcut și Kant. Pentru Nae Ionescu un demers de acest fel va fi însă din capul locului neautentic sau puțin semnificativ din punct de vedere filosofic. Punctul de plecare al filosofării este pentru el intrarea în posesia unei idei sau perspective ce ia în răspăr punctul de vedere al simțului comun. Prin ele, insul ce filosofează se afirmă ca ființă ce gân-

---

[297] Vezi, în același număr din *Dilema*, răspunsurile unor studenți ai Facultății de Filosofie la întrebarea ce reprezintă pentru ei Nae Ionescu.

[298] Nae Ionescu, *Curs de istoria logicii.*

deşte de sine stătător, „pe cont propriu" cum se spune, şi se opune celorlalţi. În *Introducerea* pe care au scris-o la textul celui de-al doilea curs de istorie a logicii lui Nae Ionescu ţinut în anii 1929–1930, Mircea Vulcănescu şi Constantin Noica notau: „Nae Ionescu o spunea limpede: originalitatea în filosofie nu poate avea alt înţeles decât acela de *efort propriu de gândire*, de autenticitate a filosofării. Lipsit de originalitate nu eşti pentru că spui ce s-a mai spus, ci pentru că accepţi de-a gata spusele altora, fără ca acestea să răspundă unei nedumeriri proprii, unei răfuieli cu tine însuţi"[299]. Observaţia este, desigur, importanţa şi trebuie să dea de gândit şi astăzi celui ce începe să studieze filosofia. Reprezentarea lui Nae Ionescu despre ceea ce înseamnă a gândi autentic din punct de vedere filosofic mi se pare însă demnă de atenţie dintr-o altă perspectivă. Filosofează cel ce gândeşte singur o idee. Dacă această idee personală se dovedeşte a fi şi originală, adică dacă ea nu a fost gândită de alţii şi posedă pe deasupra acea anvergură care să permită o organizare coerentă, într-o nouă viziune, a unei mari varietăţi de experienţe şi de cunoştinţe, atunci ea va constitui baza unei noi sinteze filosofice, a unei noi formule de echilibrare a existenţei subiective în orizontul absolutului. Nae Ionescu nu recunoştea drept acte semnificative din punct de vedere filosofic decât *filosofarea* şi *construcţia filosofică*, concepute în acest fel. Şi una şi cealaltă, cât ar fi ele de deosebite din punctul de vedere al semnificaţiei lor culturale, sunt acte prin care cel ce gândeşte se afirmă pe sine şi se opune în mod absolut celorlalţi. Condiţia gândirii filosofice, de la primele ei pâlpâiri, până la marile construcţii ce reprezintă operele ei de vârf, este, aşadar, cea a creaţiei în genere. Paralelismul dintre filosofie şi artă este din acest punct de vedere deplin, pe când opoziţia dintre filosofie şi ştiinţă este una absolută.

Atunci când califică filosofia lui Locke drept filosofie de „om prost", Nae Ionescu este cu totul în spiritul acestei reprezentări asupra excelenţei filosofice. Stigmatul neautenticităţii cade însă astfel şi asupra unei orientări majore a gândirii filo-

---

[299] *Curs de istoria logicii*, p. 30

sofice care are rădăcini deja în filosofia clasică greacă. Am în vedere filosofia ca dezvăluire și examinare critică a supozițiilor de bază ale gândirii raționale, filosofia ca operă de clarificare conceptuală cu mijloacele analizei. Filosofii ce se integrează în această mare tradiție — Locke este doar unul dintre aceștia — pornesc într-adevăr de la ceea ce știe toată lumea, de la ceva ce este deja dat, și nu urmăresc să propună „teorii primejdioase", cu alte cuvinte teorii pronunțat speculative. Doar aprecierea că la Locke „filosofia era un lucru simplu, care nu cere nici un efort", pare greu de susținut. Munca analitică este o muncă grea, pretențioasă ce solicită atât rigoare, cât și imaginație conceptuală, capacitatea de a scoate la iveală și de a supune examinării critice presupoziții adânc înrădăcinate în exercițiul curent și specializat al gândirii. Ceea ce merită să fie cu deosebire subliniat este că demersurile analitice ale gândirii sunt demersuri controlabile. Rezultatele lor pot fi confirmate, amendate sau revizuite de către alți oameni care au pregătirea necesară pentru a o face. Filosofii cei mai reprezentativi pentru acest stil de gândire se sprijină pe alții și se corectează unii pe alții, așa cum o fac, chiar dacă într-un alt fel, oamenii de știință, dar nu o fac nici o dată marii artiști sau gânditorii pe care Nae Ionescu înclină să-i socotească drept filosofi exemplari. Hume l-a continuat și l-a corectat pe Locke, iar Kant i-a continuat și i-a corectat pe Locke și Hume. (Cine va consulta un index de nume al *Criticii rațiunii pure* va constata că cei mai frecvent amintiți autori moderni sunt tocmai Locke și Hume, și nu mari creatori de sisteme ca Descartes, Spinoza și Leibniz.) Tot așa Frege și Russel l-au continuat și l-au corectat pe Kant, iar lanțul poate fi urmărit mai departe în tradiția analitică a secolului nostru. Autori de primă mărime ce se situează în această tradiție participă, prin inițiativele lor, la o operă comună. Gândirea filosofică poate fi în acest sens opera cooperativă. Învățătura lui Nae Ionescu ne apare drept problematică nu prin aceea că-i cere celui ce se interesează de filosofie să gândească și să regândească totul cu propria lui minte, ci în măsura în care respinge din capul locului sugestia că evoluția gândirii filosofice nu este doar o succesiune de lumi închise, ci poate să reprezinte și o înaintare în care rezultatele

analizelor întreprinse de antemergători fac posibile noi inițiative, care se sprijină pe ele și le înglobează oarecum, într-o formă corectată. În acest sens gândirea filosofică poate fi o activitate profesională, o activitate în care generațiile succesive produc contribuții, cu o greutate și însemnătate ce pot fi, desigur, foarte diferite, la o operă comună. Concepută și înfăptuită în acest fel, munca filosofică prezintă asemănări semnificative cu cercetarea științifică chiar dacă obiectivele lor rămân fundamental diferite: câștigarea unor clarificări de ordin conceptual și, respectiv, dobândirea de cunoștințe. Cultura filosofică va însemna în acest caz familiarizarea temeinică cu metodele și rezultatele acelor cercetări conceptuale și analize ce constituie temelia activității filosofice independente. Analizele conceptuale și clarificările analitice la care conduc ele nu reprezintă câtuși de puțin subtilități sterile, rezervate unui grup restrâns de specialiști, ci instrumente indispensabile ale exercițiului curent al gândirii filosofice. Nici un om activ din punct de vedere filosofic nu se poate dispensa fără sancțiune de aceste instrumente. Nu puține din considerațiile și argumentele ce survin în cursurile lui Nae Ionescu ar fi avut, fără îndoială, mult de câștigat din punctul de vedere al consecvenței și clarității dintr-o mai sârguincioasă familiarizare și mai adecvată mânuire a unora din achizițiile de bază ale analizei filosofice[300].

---

[300] Iată doar o indicație în această privință. În partea introductivă a cursului său de filosofie a religiei, Nae Ionescu își propune să arate că singurul instrument al gândirii filosofice „este și rămâne pentru totdeauna rațiunea omenească". Reproducem un fragment al argumentației sale: „Va să zică, dacă noi ne ocupăm cu diferite obiecte care, prin natura lor, ar fi oarecum înclinate să scape unei cunoașteri cu mijloacele rațiunii noastre, nu este mai puțin adevărat că rezultatele cercetărilor noastre asupra acestor obiecte rămân transmisibile prin instrumentul acesta al rațiunii, care, în speță, se exteriorizează prin limbaj... A! ca noi, sau unii dintre noi, dotați cu puteri spirituale deosebite, izbutesc să se coboare în realitate pe alte căi decât ale rațiunii și izbutesc să prindă din realitate lucruri ce stau ceva mai adânc decât până unde poate pătrunde rațiunea, este adevărat, chiar dacă aceste lucruri trebuiesc transformate, frământate din nou, plămădite în elemente noi ale rațiunii și date ca atare pentru ceilalți". (Nae Ionescu, *Prelegeri de filosofia religiei*, Biblioteca Apostrof, Cluj, 1994, p. 11.) Nu ne

Nu ar fi drept să încheiem fără să spunem un cuvânt în apărarea mult hulitei filosofii de catedră, împotriva căreia s-au îndreptat de atâtea ori învățăturile lui Nae Ionescu. Nu reprezintă ea oare nimic mai mult decât erudiție pretențioasă dar sterilă, reproducere a ceea ce au spus alții? Nu puțini intelectuali rafinați, adesea adevărați arbitri în materie de discernământ în cultura umanistă românească, au crezut-o și o cred și astăzi. Într-o raportare critică la direcția junimistă în cultura română, îndreptată polemic împotriva filosofiei academice, calificată adesea într-o nuanță depreciativă drept filosofie profesorală sau de catedră, George Călinescu observa în trecut: „Un profesor care cunoaște pe degete sistemele de filosofie nu-i și un filosof, iar Bohme, cizmar și vânzător de mănuși de lână, fără erudiție, era filosof fiindcă gândea“[301]. Asemenea notații sunt extrem de caracteristice, deoarece invoca o imagine pe cât de răspândită, pe atât de neadecvată asupra filosofiei universitare. Accentul ar cădea aici, ni se sugerează, pe adunarea și sistematizarea informației, pe erudiție istorică. Nimic mai greșit. Acestea sunt atribute ale cronicilor filosofice, un gen de scrieri ce se situează în tradiția doxografiei, și câtuși de puțin a acelor lucrări ce relevă virtuțile specifice ale filosofiei academice. Voi încerca să pun în evidență această distincție, adesea neglijată, cu referire la o lucrare pe care o socot reprezentativă, dacă nu chiar exemplară pentru gen, și anume cartea lui Nicolae Bagdazar, *Teoria conștiinței*, a cărei primă ediție apare în 1940. Efortul autorului este îndreptat spre desprinderea marilor interogații și probleme ale filosofiei cunoașterii. Cititorul avizat își va da seama de îndată că informația istorică nu constituie câtuși de puțin substanța lucrării, ci doar suportul indispensabil pentru clarificări și delimitări cu caracter tematic și conceptual. Pe temeiul unor asemenea delimitări sunt desprinse și carac-

---

este greu să ne închipuim cum ar fi tratată o asemenea temă de un autor care ar fi urmat constiincios școala lui Locke, Berkeley, Hume, Kant și a întregii tradiții a filosofiei critice a cunoașterii pe care au inaugurat-o acești clasici ai filosofiei universale.

[301] Vezi *Jurnalul literar*, nr. 2/1947.

terizate marile orientări epistemologice. Nicolae Bagdazar realizează discuția și evaluarea lor pe două axe, cele oferite de opozițiile polare empirism – transcendentalism și relativism – absolutism. Problemele epistemologice ni se înfățișează astfel într-o perspectivă esențial diferită de cea pe care o poate oferi expunerea ideilor și teoriilor marilor filosofi în termenii specifici fiecăreia dintre teorii și în ordine istorică, o expunere de felul celei pe care o conține scrierea lui Petre Negulescu *Problema cunoașterii*. Abia din această perspectivă devine posibilă identificarea marilor poziții epistemologice, precum și compararea, confruntarea și evaluarea lor critică sistematică. Un asemenea rezultat poate să pară mai puțin spectaculos pentru admiratorii gesturilor mari. Obținerea lui cere însă un efort analitic susținut și consecvent, până la urmă mai pretențios decât cel pretins pentru a plăsmui multe sisteme filosofice de duzină, mai apte totuși să atragă de îndată atenția spiritelor puțin exersate pe tărâmul gândirii pure. Demnă de semnalat, de asemenea, în lucrarea lui Bagdazar este distincția dintre expunere și examen critic. Expunerea pozițiilor epistemologice are un caracter pronunțat personal. În examenul critic, considerațiile personale vor fi însă strict delimitate de argumentele altor autori, argumente a căror proveniență va fi indicată cu o minuțiozitate pe care unii se vor grăbi să o ironizeze drept pedantă. Impresia este însă înșelătoare. Căci este vorba, de fapt, de seriozitate și probitate profesională. O lucrare de acest fel se integrează, ca efort individual, într-o operă mai vastă de analiză și evaluare critică, o operă ce cumulează contribuții aduse de diferiți cercetători, adesea de generații succesive. Delimitarea clară a contribuțiilor proprii, care se corelează cu și se sprijină adesea pe contribuțiile altor cercetători, vine astfel în întâmpinarea unui imperativ elementar al onestității intelectuale. Mai mult, ignorarea oricărei contribuții semnificative din literatura domeniului la elaborarea și dezvoltarea unei anumite poziții epistemologice, la critica ei internă sau externă, ar reprezenta o insuficientă notabilă în lucruri de acest fel. Cititorului avizat nu-i va scăpa că într-o scriere ce

apare în anul 1940 bibliografia plasată la sfârșitul fiecărui capitol menționează alături de marile texte clasice toate lucrările de sinteză cu bună reputație, fără nici o excepție, precum și contribuțiile cele mai recente ale unor autori ca Edmund Husserl, Max Scheller, Nikolai Hartmann, Henri Bergson, Ludwig Wittgenstein, Moritz Schlick, Rudolf Carnap, John Dewey, Eugen Fink, E. Levinas ș.a.m.d. Și aceasta într-o ambianță în care nu puțini autori cu reputație scriu sprijinindu-se pe o bibliografie consacrată deja în vremea în care își pregăteau doctoratul!

Cel ce deschide astăzi cartea lui Nicolae Bagdazar nu poate să nu simtă o strângere de inimă citind scurta prefață a ediției a doua, scrisă la începutul anului 1944. După ce își exprima intenția de a realiza o versiune lărgită, adusă la zi și îmbunătățită a lucrării sale, autorul adaugă: „... bine înțeles dacă se va simți nevoia unei alte ediții". Cum bine se știe, lumea culturii filosofice în care s-ar fi fi putut resimți o asemenea nevoie, acea lume pe care o avea în vedere atunci Nicolae Bagdazar, a încetat curând să existe. Această scriere profesională, sobră, care nu conține nici măcar umbra unui anumit mesaj politic sau ideologic, a intrat curând în fondul secret. Exemplarul ediției a doua, ce poate fi găsit astăzi în Biblioteca Facultății de Filosofie din București, conține pe ultima pagină, alăturată celei a cuprinsului, următoarea notație în cerneală: „Această sfântă carte am desfundat-o azi, 15 noiembrie 1964 (al douăzecilea an de la ieșirea ei), eu D.P., anul V Filosofie". Era, evident, momentul când exemplarul a fost scos din fondul secret. Unui tânăr avid de cultura filosofică, supus ani de-a rândul regimului unui învățământ rudimentar și opresiv doctrinar, hrănit cu o literatură dominată de clișee primitive, adesea grotești, o carte ca cea a profesorului Bagdazar nu putea să-i apară decât ca „sfântă". Este de presupus că autorul nu a putut recepta acest frumos și meritat elogiu.

INDICE DE NUME

A

B

C

G

H

I

J

K

O

P

Q

R

S

Ş

T

V

W

Z

Tehnoredactor: MIRCEA TĂTAR
Bun de tipar: 11.V.1998
Coli de tipar: 17,75
Apărut: 1998

 Tehnoredactare computerizată: LILIANA KIPPER

Tiparul executat la Regia Autonomă „Monitorul Oficial"

Mircea Flonta (n. 1 IV 1932, Satu Mare), filosof. Studii: Facultatea de Filosofie a Universității București (1951-1955), doctor în Filosofie, Universitatea București (1970), bursier al Fundației Alexander von Humboldt, München (1971-1972, 1985, 1991). Profesor de filosofie la Facultatea de Filosofie din București (1990). Membru corespondent al Academiei Române din 1992. Volume: *Adevăruri necesare*, 1975; *Presupoziții filosofice în știința exactă*, 1994; *Imagini ale științei*, 1994; *Cognito. O introducere critică în problema cunoașterii*, 1994. Autor al unor studii și articole de specialitate publicate în volume și reviste din țară și străinătate. Traduceri din K.R. Popper, David Hume, Immanuel Kant, Albert Einstein, Ludwig Wittgestein.

ISBN 973-577-124-1